



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

Bible. N.T. Greek. 1905.

BS
1965
.1905
V. 3

DAS NEUE TESTAMENT

HANDAUSGABE

VON

D. BERNHARD WEISS

DRITTER BAND

APOSTELGESCHICHTE — KATHOLISCHE BRIEFE

APOKALYPSE

DIE
APOSTELGESCHICHTE
KATHOLISCHEN BRIEFE
APOKALYPSE

IM BERICHTIGTEN TEXT

MIT KURZER ERLÄUTERUNG

ZUM HANDGEBRAUCH BEI DER SCHRIFTLEKTÜRE

VON

D. BERNHARD WEISS

ZWEITE NEUBEARBEITETE AUFLAGE



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1902

DAS NEUE TESTAMENT

HAND AUSGABE

VON

D. BERNHARD WEISS

DRITTER BAND



Pap. 11. 11. 11.
Hf. 11. 11. 11.
7. 14. 23
47760

Vorwort.

Der Text, den ich in der folgenden Ausgabe biete, ist der von mir in den „Textkritischen Untersuchungen“ (Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit. hrsgg. von v. Gebhardt u. Harnack IX, 3. 4. VIII, 3. VII, 1) hergestellte und in allen Details gerechtfertigte. Nur einige bedeutungslose Schreibarten, über die ich erst nach der textkritischen Bearbeitung des ganzen Neuen Testaments ein sicheres Urteil gewinnen konnte, sind geändert. Die Erläuterungen zur Apostelgeschichte sind mit Bezug auf die neueren Verhandlungen über dieselbe namentlich durch den schärferen Nachweis ergänzt, wo Unebenheiten ihrer Darstellung die Annahme einer Quelle fordern, und wo die Ungenauigkeiten derselben die Erzählung eines Augenzeugen ausschliessen. In den katholischen Briefen sind wohl nur die zum Jakobusbriefe etwas stärker ergänzt, im übrigen dieselben nur durchgängig schärfer präzisiert, um den Sinn des Einzelnen im Zusammenhang des Ganzen klarer herauszustellen. Ich bin nach wie vor der Ansicht, dass eine wirklich eingehende Erklärung des Einzelnen meine geschichtliche Auffassung der Briefe fordert, und dass man sich die Unmöglichkeit der hergebrachten nur verbirgt, weil man über die dadurch der Exegese geschaffenen Schwierigkeiten zu leicht hinweggeht. So gut wie ganz neu sind die Erläuterungen zur Apokalypse geworden, die jetzt

nicht nur eine sprachliche, sondern auch eine sachliche Erklärung derselben bieten. Ich glaube in denselben gezeigt zu haben, dass es zu einem sicheren Verständnis des Buches der Annahme seiner Entstehung aus jüdischen oder christlichen Orakeln verschiedener Zeiten und der erst dadurch notwendig werdenden Interpolationen nicht bedarf, und dass seine Bildersprache, wo sie sich nicht aus dem Alten Testament erklärt, verständlich ist auch ohne die meines Erachtens aussichtslose Nachforschung, woher der Verfasser alle einzelnen Bilder überkommen hat.

Meinem lieben Freunde, dem Stadtvikar Herrn Prediger Dr. J. Kurth sage ich auch hier für die treue Mithilfe bei der Korrektur meinen herzlichsten Dank.

Berlin, im August 1901.

D. Weiss.



Einleitung.

Den Grundstock des Neuen Testaments bilden die vier Evangelien, die zuerst durch ihre kirchliche Lesung in den Rang der heiligen Schriften des Alten Testaments traten. Ihnen reihten sich am Ende des zweiten Jahrhunderts zunächst die Paulusbriefe an, als man im Kampf mit der Gnosis genötigt wurde, von der mündlichen apostolischen Lehrüberlieferung auf die schriftliche zurückzugehen, und in der Inspiration der Apostel die Bürgschaft dafür fand, dass ihre Schriften den heiligen Schriften des Alten Testaments an Autorität gleichwertig seien. Diesen schlossen sich allmählich die übrigen Schriften des Neuen Testaments an, die in diesem Bande zusammengefasst sind, die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe und die Apokalypse.

1. So vielfach sich auch die Apostelgeschichte bereits in der kirchlichen Litteratur des zweiten Jahrhunderts bekannt zeigt, so finden wir doch von einer kirchlichen Anerkennung derselben vor Irenaeus keine Spur. Erst als man im letzten Viertel des Jahrhunderts begann, eine neue Sammlung heiliger Schriften unter dem Namen des Neuen Testaments denen des Alten an die Seite zu stellen, hat man mit den Evangelien überall auch die Apostelgeschichte verbunden. Allerdings kam dieselbe zunächst nur als geschichtliche Quelle in Betracht, aus der man die Geistesausgiessung auf die Apostel, auf die ihre normative Autorität begründet wurde, die Erwählung des Paulus, dessen Schriften die Hauptmasse der überlieferten Briefe bildeten, zum Apostel, und die Gründung der Kirche überhaupt, wie insbesondere die der apostolischen Gemeinden, auf deren Überlieferung hin man die Vierzahl der Evangelien an-

genommen hatte, nachweisen konnte. Aber weil man eben für diese Thatfachen einer unumstösslichen Begründung bedurfte, musste das damals unter dem Namen der *Acta Apostolorum* (*πράξεις τῶν ἀποστόλων*) angeführte Buch, das dieselben beurkundete, eine gleich normative Bedeutung erlangen, wie die Evangelien und die Paulusbriefe, obwohl es weder durch den kirchlichen Gebrauch geheiligt war, wie jene, noch von einem Apostel herrührte, wie diese. Das Buch gab sich selbst als den zweiten Teil des dritten Evangeliums, weil es demselben Manne gewidmet war, wie dieses, und weil es in seinem Eingange ausdrücklich auf das Evangelium zurückwies. Es musste also von demselben Verfasser herrühren, wie das dritte Evangelium, und das war nach der Überlieferung Lukas, ein Freund und Gefährte des Apostels Paulus. Eine Bestätigung dafür fand man darin, dass der Verfasser sich wiederholt und in grösseren Abschnitten mit einem „Wir“ in die Reisegesellschaft des Paulus einschliesst.

Erst in der neueren Kritik ist die Frage aufgetaucht, ob der Verfasser der Apostelgeschichte nicht vielleicht nur ein Reisetagebuch oder andere Aufzeichnungen, sei es des Timotheus oder, woraus sich die Übertragung des Namens auf das ganze Buch allein erklären würde, des Lukas benutzt und ganz oder teilweise in sein Geschichtswerk verflochten hat. Aber obwohl sich manche Erscheinungen in der Komposition des Buches dadurch leichter zu erklären scheinen, bleibt doch die Art, wie der Verfasser in einzelnen Abschnitten allein das „Wir“ seiner Quelle stehen gelassen, in andern ausgemerzt hat, völlig unbegreiflich, selbst wenn man ihm die bewusste Absicht unterlegen wollte, sich dadurch als einen Reisebegleiter des Apostels zu erkennen zu geben, obwohl er es nicht war. Die angebliche Schwierigkeit, dass er nur so indirekt in diesen Abschnitten sich als Augenzeuge bezeichne, ergab sich bei der Objektivität einer fortlaufenden Geschichtserzählung von selbst, wie ja auch von denen anerkannt werden muss, welche annehmen, dass er sich dadurch als einen solchen charakterisieren wolle. Dazu kommt, dass man sich von Gestalt und Umfang jener augenzeugenschaftlichen Quelle immer keine irgend sichere Vorstellung machen kann, während sich die seltsame Mischung ge-

nauester Detailnachrichten aus der Geschichte des Paulus und sehr schablonenhafter fragmentarischer Mitteilungen aus derselben, von denen sich manche aus den paulinischen Briefen als ungenau darthun lassen, am besten erklärt, wenn das ganze Buch von einem Reisebegleiter des Paulus herrührt, der über manches aus Augenzeugenschaft berichtet, von anderem nur gelegentlich gehört hatte oder nach eigener Kombination erzählt. Es führt daher die ganze Komposition des Buches immer wieder auf die älteste Überlieferung zurück, welche es dem Lukas zuschreibt.

Freilich entsteht dann die Frage, wo Lukas die Überlieferungen aus der Geschichte der Urgemeinde her hat, die hauptsächlich das erste Drittel seiner Erzählung ausmachen. Mit der Hinweisung darauf, dass ja Lukas mit Paulus in Jerusalem gewesen, ist wenig gethan; es handelt sich hier vielfach um Details, insbesondere Reden, die mit sichtlicher geschichtlicher Treue wiedergegeben sind, wie sie keine mündliche Überlieferung ihm vermitteln konnte. Er muss also eine schriftliche Quelle gehabt und vielfach sehr genau reproduziert haben, welche Erzählungen aus der Geschichte der Urgemeinde enthielt, und in der Petrus eine hervorragende Rolle spielte. Das bestätigt sich aber auffällig dadurch, dass in der Darstellung dieser Dinge durch Lukas Unebenheiten vorkommen, welche, wie wir vielfach in unsern kurzen Erläuterungen zu zeigen genötigt sein werden, gar nicht anders erklärt werden können, als dass man zwischen der Auffassung des Lukas und der noch durch seine Darstellung hindurchblickenden Anschauung einer älteren Quelle unterscheidet. Ähnliche Fälle begegnen uns ja in den Evangelien überall, wo durch die Darstellung der Evangelisten noch die ihrer älteren Quellen, die wir dort vielfach direkt nachweisen können, hindurchblickt. Dass aber auch der naiven Erzählungsweise des Lukas diese Unebenheiten nicht fühlbar wurden, lässt sich noch ausdrücklich in seiner selbstständigen Erzählung nachweisen, wo die eingeflochtenen Reden oft den Thatbestand des von ihm selbst Erzählten sehr ungenau wiedergeben. Für eine solche Quellenbenutzung spricht aber augenfällig die Thatsache, dass trotz aller durch das ganze zweiteilige Buch hindurchgehenden Spracheigentümlichkeiten

doch das erste Drittel der Acta im grossen und ganzen einen wesentlich andern Sprachcharakter trägt, als das letzte; und in seiner hebraisierenden Eigenart vielmehr den im Evangelium benutzten Quellen, insbesondere der Sonderquelle des Lukas gleicht, worauf wir vielfach in unsern Erläuterungen hinweisen werden. Es geht freilich weit über das mit wissenschaftlichen Mitteln Erreichbare hinaus, wenn man solche Quellen in ihrem Wortlaut und Zusammenhang aus der Bearbeitung des Lukas hat herauslösen wollen, zumal er einerseits ebenso gewiss (auch über das hinaus, was sich aus den oben besprochenen Unebenheiten erweisen lässt) das aus Quellen Aufgenommene bearbeitet, wie andererseits sich manche ihrer Eigentümlichkeiten in Sprach- und Darstellungsweise angeeignet hat. Insbesondere wird die Frage, ob und wieweit etwa diese Quellen sich auch über das Leben des Paulus erstreckten und von Lukas in dem dasselbe behandelnden Teil benutzt sind, sich nie mit irgend einer Sicherheit lösen lassen. Auch sind Anzeichen genug vorhanden, wonach Lukas die anderswoher entlehnten Stoffe nicht in ihrer ursprünglichen Ordnung gebracht, sondern seinem Pragmatismus entsprechend zusammengeordnet hat.

Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, dass auch die Apostelgeschichte nicht ein rein historisches Werk in unserm Sinne ist, sondern eine lehrhafte Absicht hat. Sie will zeigen, wie dem Befehl Jesu gemäss das Evangelium zunächst in Jerusalem verkündigt und dort die erste Gemeinde gegründet ist, wie aber durch die steigende Feindschaft der Juden gegen dieselbe die erste Versprengung der Urgemeinde herbeigeführt ist, welche eine Verbreitung des Evangeliums in weiteren Kreisen veranlasste (Kap. 1—7). Sie zeigt sodann, wie es eine gottgewollte und gottgeleitete Entwicklung war, welche zu der Taufe der ersten Heiden und nach dem Gottesgericht über die Feindschaft des Judentums zur ersten förmlichen Missionsreise führte, auf der eine Reihe vorwiegend heidenchristlicher Gemeinden gegründet wurde, deren Selbständigkeit und Gesetzesfreiheit die Urgemeinde förmlich anerkannte (Kap. 8—15). Hatte schon dieser Teil den Paulus als den gotterwählten Träger der Heidenmission einführen müssen, so knüpft sich an ihn und

seine Missionsthätigkeit nun die weitere Geschichte, welche an der Gründung der grossen apostolischen Gemeinden in Makedonien, Griechenland und Kleinasien darstellt, wie dieselbe teils unter direkter göttlicher Leitung erfolgt ist, teils durch die den Apostel immer weiter treibende Feindschaft der Juden sich vermittelt hat (Kap. 16—20). Der letzte Teil endlich zeigt, wie es wieder die Feindschaft der Juden ist, welche den Apostel zu Jerusalem in Gefangenschaft bringt, welche ihn nötigt, in Cäsarea an den Kaiser zu appellieren und ihn so wirklich (freilich als Gefangenen) nach Rom bringt, wo er, nachdem die Judenschaft abermals jedes Eingehen auf sein Evangelium abgelehnt hat, zwei Jahre lang sich der Heidenmission widmen kann (Kap. 21—28). Diese Darlegung des Entwicklungsprozesses, welcher durch die Schuld der Juden unter göttlicher Leitung das Evangelium von der Metropole des Judentums zu der Welthauptstadt, von den Juden zu den Heiden gebracht hat, wird von selbst zu einer Apologie des Paulus und seines Lebenswerkes. Aber dass die Verteidigung des Apostels gegen judenchristliche Angriffe der Zweck des Werkes und in seinem Dienst die Thatfachen teils direkt gefälscht, teils in ein falsches Licht gerückt seien, lässt sich nicht nachweisen, wenn auch zugegeben werden mag, dass dem Verfasser manche Verhältnisse des Urchristentums nicht mehr durchsichtig gewesen sind, und dass seine von jenen lehrhaften Gesichtspunkten geleitete Darstellung in mancher Beziehung etwas Einseitiges hat.

Über die Verhältnisse, unter welchen die Apostelgeschichte entstand, ist uns nichts Näheres bekannt. Es bestätigt sich uns nur, dass Theophilus und der Kreis der Leser, dem dieselbe zunächst bestimmt war, in Italien, und wohl zunächst in Rom zu suchen sind, da ihre Bekanntschaft mit dortigen sehr speziellen Lokalitäten vorausgesetzt wird. Auch über ihre Abfassungszeit lässt sich nur feststellen, dass die Apostelgeschichte nach dem dritten Evangelium, also nach den Jahren 70—80 (vgl. die Evangelien p. 12) geschrieben ist.

2. Den Paulusbriefen reihen sich an der Wende des 2. und 3. Jahrhunderts überall der erste Petrus- und der erste Johannesbrief an, zu welchem oft noch ein zweiter Brief Johannis tritt.

Hie und da taucht in verschiedenen Gegenden der Kirche auch noch der Jakobus- und der Judasbrief auf, teilweise unter der Voraussetzung, dass ihre Verfasser Apostel waren. Erst Origenes nennt neben dem ersten Petrusbrief noch einen zweiten, neben dem grösseren Johannesbrief noch zwei kleinere. Er gebraucht die Briefe des Jakobus und Judas, obwohl er nicht verhehlen kann, dass dieselben noch keine allgemeine Anerkennung gefunden haben. Aber durch ihn muss es gangbar geworden sein, diese Briefe, sowie zwei Petrus- und drei Johannesbriefe in das Neue Testament aufzunehmen; denn aus Eusebius erfahren wir, dass es zu seiner Zeit bereits eine feste Sammlung von sieben katholischen Briefen gab, deren Reihenfolge sogar schon feststand. Der Name entstand im Gegensatz zu den Paulusbriefen, die sämtlich als an einzelne Gemeinden gerichtet überliefert waren, weil die Mehrzahl dieser Briefe an weitere Gemeindekreise, ja, wie man sie gewöhnlich auffasste, an die Gesamtkirche gerichtet ist.

a) Der Jakobusbrief beginnt in unsern griechischen Handschriften, wie schon nach Eusebius, die Reihe der katholischen Briefe. Der Verfasser, der sich schlechthin als Jakobus, einen Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi, bezeichnet, kann nur der allbekannte und durch seine Stellung an der Spitze der Urgemeinde als hohe Autorität verehrte Bruder des Herrn sein, der schon im Neuen Testament vielfach in apostelgleicher Stellung erscheint, später meist, aber durchaus irrtümlich, mit dem Jakobus Alphäi, der im Apostelverzeichnis vorkommt, identifiziert wurde. Nach der Adresse des Briefes wendet er sich an die zwölf Stämme in der Zerstreuung; seine Leser sind also Judenchristen, welche in den Heidenländern ausserhalb Palästinas wohnen, womit übrigens nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser ursprünglich einen engeren Leserkreis im Auge hat, wenn er auch voraussetzt, dass seine Ermahnungen den wohl überall in ähnlicher Lage befindlichen übrigen Judenchristen der Diaspora ebenso nötig oder dienlich sind. Diese Lage charakterisiert sich nun zunächst dadurch, dass die Gläubigen aus den Juden noch in der engsten Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen leben, dass von irgend einem Verhältnis zu den Heiden, unter denen sie wohnen, noch keine Rede

ist. Sie besuchen noch die Synagoge, sie stehen noch unter der Gerichtsbarkeit derselben, das Alte Testament ist ihnen bekannt, die Verbindlichkeit seines Gesetzes für sie als selbstverständlich vorausgesetzt. Auch die Art, wie der Verfasser, der auch unter den ungläubigen Juden hohe Achtung genoss, sich wiederholt an diese wendet, also voraussetzt, dass diese wohl hie und da geneigt sein werden, sein Wort zu hören, wenn der Brief im ganzen auch natürlich an seine Glaubensgenossen gerichtet ist, zeigt, in wie enger Gemeinschaft dieselben noch mit ihren ungläubigen Volksgenossen lebten.

Die Situation der Leser ergab sich daraus, dass das Christentum auch in der jüdischen Diaspora vorwiegend unter den niederen Ständen Eingang gefunden hatte; Gott hatte sich die Armen erwählt, während ihre reichen Volksgenossen ungläubig geblieben waren. Hatten sie schon früher unter dem Druck derselben geseufzt, wenn die, in deren Dienst sie ihr Brot suchen mussten, ihnen den Lohn kürzten, so war ihre Lage dadurch noch wesentlich verschlimmert, dass ihre Bedränger, die den Namen, den sie bekannten, lästerten, auf sie als auf Sektierer herabsahen, gegen die sie sich alles erlauben zu dürfen glaubten, oder die sie gar vor die Synagogengerichte schleppten. Diese mancherlei Prüfungen wurden um so schwerer empfunden, als man ja von dem Messias eine Zeit reichsten irdischen Glücks sich versprochen hatte; man fing an wider Gott zu murren, der die Armen auch zu schwer versuche. Aber statt den neuen Glauben in pflichteifrigem Thun und geduldigem Leiden zu bewähren, begann man sich zu Richtern und Lehrern der ungläubigen Volksgenossen aufzuwerfen, suchte durch leidenschaftliches Eifern und rechthaberisches Streiten sie zu bessern und zu bekehren, womit man natürlich nur das Gegenteil erreichte und seine Lage verschlimmerte. Jakobus führt das, sicher mit Recht, auf den geheimen Neid gegen die besser situirten Volksgenossen, auf die begehrluche Weltlust in den Herzen der Gläubigen zurück, die dann auch wieder vor dem reichen Ungläubigen kriechen konnten und den armen Glaubensgenossen ihm gegenüber verleugneten.

Die in unserm Briefe vorausgesetzten Zustände versetzen uns in eine sehr frühe Epoche des apostolischen Zeitalters.

Rein judenchristliche Gemeinden, die ihr Leben noch ganz im Schoss der Synagogengemeinden führten, kann es ausserhalb Palästinas nur gegeben haben, ehe durch die paulinische Missionsarbeit überall auch unter den Heiden die Aufmerksamkeit auf das Christentum gelenkt war. Der Versuch, den Brief in die nachpaulinische Zeit zu verweisen, weil man seinem ganzen rein paränetischen Charakter entgegen in ihm die paulinische Rechtfertigungslehre oder ihren Missbrauch bekämpft sah, von der der Verfasser doch keine Ahnung zeigt, nötigt, die Adresse wortwidrig auf die Christenheit im allgemeinen zu beziehen, und macht jedes Verständnis der im Briefe vorausgesetzten Zustände unmöglich. Was sichtlich auf eine unreife Jugendllichkeit eines Glaubenslebens hinweist, in dem die neue Wahrheit die Gemüter lebhaft erregt, aber noch nicht lebenskräftig durchdrungen hat, missdeutet man auf ein alterndes, in Verweltlichung versunkenes, von Lehrstreitigkeiten zerrissenes Christentum, wenn man nicht jedes zeitgeschichtliche Verständnis aufgibt unter dem Vorwande, dass das Schriftstück nur eine plan- und ordnungslose Zusammenhäufung von Sprüchen enthalte. Gewiss trägt dasselbe noch ganz die gnomologische Form der Alttestamentlichen Weisheitslehre; aber überall zeigen die in klarem Gedankenfortschritt sich entwickelnden Spruchreihen die lebensvollsten Beziehungen auf die richtig verstandenen Verhältnisse der Leser. Der Bruder des Herrn, der erst nach der Auferstehung Jesu zum Glauben gekommen, kennt dessen Aussprüche, die überall anklingen, nur aus der apostolischen Überlieferung. Ihm wird der neue Glaube die Kraft eines neuen Lebens, wie es Jesus in der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes führen gelehrt hat und demnächst bei seiner Wiederkunft als Richter fordern wird. Aber er lebt noch ganz im Alten Testament; die tiefere und reichere Erfassung des christlichen Heils, wie sie einem Paulus aufgegangen, ist ihm noch gänzlich fremd geblieben.

b) Der kurze Judasbrief, den wir gleich hier anschliessen, obwohl er in unsern Handschriften überall von ihm getrennt wird, giebt sich selbst als das Werk eines Bruders jenes allbekannten Jakobus, und sein Verfasser ist weder ein Apostel, noch beansprucht er es zu sein, sondern ist, wie jener, ein

Bruder des Herrn. Sein Brief richtet sich gegen eine in der Gemeinde aufkommende Verirrung, welche in der Gnadenlehre einen Freibrief für ein zügelloses Leben sieht und ihr gerühmtes Geisteschristentum durch keinen fleischlichen Genuss beeinträchtigt glaubt. Das führt uns von selbst in die nachpaulinische Zeit und auf heidenchristliches Gebiet; und obwohl der Brief ganz allgemein sich an die treugebliebenen Christen wendet, so hat er doch offenbar ganz konkrete Verhältnisse im Auge, in denen nach dem Ausscheiden des Paulus aus seinem vorderasiatischen Wirkungskreis sich aus dem Missverständnis seiner jede gesetzliche Normierung ausschliessenden Lehre jener prinzipielle Libertinismus entwickelte. Da dort nachweisbar in der späteren Zeit der sechziger Jahre dieser Libertinismus eine das Gemeindeleben schwer bedrohende Schule bildete, so wird unser Brief, der denselben noch unfähig oder ungeneigt zeigt, sich eine theoretische Grundlage zu geben, bald nach der Mitte der sechziger Jahre geschrieben sein. Da nach 1. Kor. 9, 5 die Brüder Jesu schon früh Missionsreisen unternommen haben, so wird der Verfasser auf einer solchen von dieser gefahrdrohenden Erscheinung Kenntnis genommen und mit der ganzen Wucht prophetischer Beredsamkeit, die mit Reminiszenzen an das Alte Testament und die spätjüdische Litteratur gesättigt ist, dieselbe bekämpft haben.

c) Der erste Petrusbrief ist an die Christen gerichtet, die zu der Diaspora einer Reihe von kleinasiatischen Provinzen gehören, setzt also judenchristliche Leser voraus, worüber die Kirchenväter nie im Zweifel gewesen sind. Erst in der neueren Exegese ist die Ansicht herrschend geworden, dass eine Anzahl von Stellen des Briefes nur auf Heidenchristen gedeutet werden könnten, obwohl sie sämtlich, genau betrachtet, das Gegenteil beweisen. Der tiefere Grund dieser Ansicht ist aber das Vorurteil, dass ganz Kleinasien paulinisches Missionsgebiet gewesen sei, und daher dort keine judenchristlichen Gemeinden gewesen sein können. Nun wurde aber Paulus bei seiner ersten Durchreise durch Kleinasien vom Geist gehindert, in mehreren Provinzen daselbst zu predigen, was, wie er stets diese Weissung des Geistes für seine Missionsmethode gedeutet hat, nur darin seinen Grund gehabt haben kann, dass dort bereits Grund

gelegt war, d. h. dass es dort judenchristliche Gemeinden gab. Im Galaterbrief hören wir von einer lebhaften judenchristlichen Agitation in den heidenchristlichen Gemeinden Galatiens (wo Paulus bei Gelegenheit eines durch Krankheit ihm abgenötigten Aufenthalts in der dortigen Provinz missioniert hatte), die nirgends als von auswärts hineingetragen bezeichnet wird. Der sogen. Epheserbrief mahnt noch dringend zur Einheit der heiden- und judenchristlichen Gemeinden, und unter den sieben apokalyptischen Gemeinden erscheinen wenigstens Smyrna und Philadelphia sicher als vorwiegend judenchristliche. Es wäre auch schwer begreiflich, wie der rege Verkehr zwischen Palästina und der Diaspora Kleinasiens dort nicht früh den Samen des Evangeliums hingetragen haben sollte, während doch Paulus erst während seines ephesinischen Aufenthalts in umfassenderer Weise dort das Evangelium unter den Heiden verbreitet und wesentlich heidenchristliche Gemeinden gegründet hat. Diese judenchristlichen Gemeinden sind nicht von Petrus, auch, wie es scheint, nicht gerade von andern Aposteln begründet; wodurch Petrus zu ihnen in Beziehung getreten ist, wissen wir nicht, doch kann es wohl sein, dass Silvanus, der einst mit Paulus Kleinasien durchreiste, dieselbe vermittelt hat.

Freilich zeigen die jüdischen Kreise Kleinasiens, in denen die ältesten Gemeinden gegründet wurden, ein sehr anderes Bild als die streng von den Heiden geschiedenen Synagogengemeinden, an deren messiasgläubige Konventikel Jakobus schrieb. Wie die Zöllner und Sünder in der stark gemischten Bevölkerung Galiläas, so hatte die dortige Judenschaft, zwar äusserlich an der gesetzlichen Sitte festhaltend, doch vielfach in laxester Weise das heidnische Sündenleben mitgemacht; denn wiederholt hören wir, wie es die Heiden befremdete, dass die Gläubiggewordenen unter ihnen sich streng von allem heidnischen Unwesen schieden, und wie die Heiden sich dafür durch Lästereien und Verleumdungen zu rächen versuchten. Der Apostel hofft noch, dass, wenn sie erst den fleckenlosen Wandel der Christen kennen lernten, sie eines Besseren belehrt und selbst für das Christentum gewonnen werden könnten. Dagegen unterscheidet er von diesen heidnischen Anfechtungen aufs bestimmteste die Leiden, die den Messiasgläubigen um

ihres Bekenntnisses willen von ihren ungläubigen Volksgenossen bereitet werden. Die Vorstellung von einer allgemeinen Verfolgung, unter der die dortigen Christen zu leiden hatten, sei es die neronische, sei es die trajanische, wird rein eingetragen. Überhaupt erkennt man den Charakter des ganzen Briefes, wenn man ihn wesentlich als Trostbrief auffasst, während er doch durchweg nur ermahnende Tendenz zeigt. Dass seine Ermahnungen durch besondere Missstände oder sittliche Verirrungen, die in diesen Gemeinden herrschten, hervorgerufen sind, erhellt nicht; der Brief will die Gemeinden in ihrem Glauben stärken und zu allseitiger Bewährung desselben ermuntern.

Der Verfasser, der sich durchweg als den Apostel der Hoffnung, und dessen überall alttestamentliche Färbung tragender Brief ihn als den Apostel der Beschneidung charakterisiert, bezeichnet sich selbst als den Apostel Jesu Christi, dessen Bild ihm lebendig vor Augen steht, dessen Aussprüche vielfach durch seinen Brief hindurch klingen. Auch dieser Brief gehört noch der Zeit vor der epochemachenden paulinischen Wirksamkeit in Kleinasien an; und da Silvanus, der den Paulus auf seiner makedonisch-griechischen Missionsreise begleitete, sich jetzt bei Petrus in Babylon befindet, wo derselbe in der dortigen Diaspora wirkt, muss sein Brief zwischen diese Reise und die Übersiedlung des Paulus nach Ephesus, also etwa in die Mitte der fünfziger Jahre fallen. Dem steht freilich das Vorurteil entgegen, dass der Verfasser an paulinische Gemeinden schreibe, paulinische Lehre führe und sich vielfach an paulinische Briefe anschliesse. Aber es lässt sich Punkt für Punkt nachweisen, wie seine Lehranschauung, obwohl ungleich reicher entwickelt als die des Jakobus, dennoch eine von den paulinischen Lehrbildungen noch völlig unberührte Eigentümlichkeit zeigt. Wenn man dem gegenüber wegen gewisser schriftstellerischer Berührungen zwischen dem Petrusbrief und den Ermahnungsreihen des Römerbriefs, sowie dem Epheserbrief, diese Tatsache immer wieder in Frage stellt, so ist das, selbst wenn sich jene Berührungen nicht mehr ausreichend erklären lassen sollten, ein offenkundiger methodischer Fehler.

d) Der zweite Petrusbrief will an dieselben Kreise wie der erste gerichtet sein, aber schon die Charakteristik

derselben in der Zuschrift lässt erkennen, dass sie inzwischen, offenbar in Folge der kleinasiatischen Wirksamkeit des Paulus, überwiegend heidenchristlich geworden sind. Das wird aber sofort dadurch bestätigt, dass der Brief, gefissentlich an den Judasbrief anknüpfend, nicht nur mit dessen Kraftworten den dort aufgetretenen Libertinismus bekämpft, sondern ihn auch ausdrücklich auf Missdeutungen der paulinischen Briefe zurückführt. Diese Verirrung zeigt aber sichtlich im Verhältnis zu der, welche der Judasbrief bekämpft, schon ein vorgeschrittenes Stadium, sofern die Libertinisten bereits das Stichwort der christlichen Freiheit gefunden hatten, mit dem sie sich zu decken suchten, und der Apostel nunmehr die Ausbildung einer förmlichen Häresie befürchtet. Die Haupttendenz des Briefes zeigt aber, ganz wie der erste, dass der Verfasser als der Apostel der Hoffnung alle seine Ermahnungen zum christlichen Tugendstreben auf die Erwartung der Parusie gründet. Nur versetzt derselbe uns in eine Zeit, wo mit dem unerwartet langen Ausbleiben der Parusie die Christenhoffnung zu sinken begann, und, weil man schon über Verzögerung derselben klagte, der Verfasser befürchtet, dass, wenn erst die Generation, innerhalb derer man sie sicher erwartet hatte, hingestorben, eine offene Leugnung der christlichen Zukunftshoffnung sich geltend machen und den Hauptdamm gegen das Hereinbrechen der libertinistischen Sündflut einreissen werde, weshalb er die dann zu erwartenden Beweisgründe gegen dieselbe eingehend zu widerlegen sucht. Schon daraus folgt, dass der Brief erst gegen Ende der sechziger Jahre und wohl nicht lange vor dem Tode des Apostels, den er selbst als nahe bevorstehend erwartet, geschrieben ist.

Lässt sich so der Brief vollkommen als ein Brief des Apostels aus erheblich späterer Zeit wie der erste begreifen, so ist doch nicht zu leugnen, dass derselbe von einem schwerwiegenden Bedenken gedrückt wird, das ist die Thatsache, dass sich bis tief ins dritte Jahrhundert hinein keine sichere Spur desselben findet. Hier also liegt wirklich einmal die Möglichkeit vor, dass gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, wo man bereits den Schriftdenkmälern der apostolischen Zeit normative Autorität beilegte, ein Pseudonymus dem Apostel

Mahnworte an die Gemeinden seiner Zeit in den Mund gelegt hat, die derselbe, wie ein Testament, kurz vor seinem Tode an sie gerichtet haben soll. Man kann nicht leugnen, dass der Brief dann gut den Ton des Apostels trifft und in geschickter Weise die Situation, in der er denselben reden lässt, zeichnet, was freilich die herrschende Kritik gründlich verkannt hat. Andererseits darf nicht unbeachtet bleiben, dass unter dieser Voraussetzung doch das Verständnis der Komposition in ihren Motiven auch mancherlei Schwierigkeiten bereitet und namentlich die unverkennbaren Spuren eines Litteraturerzeugnisses des zweiten Jahrhunderts in ihm fehlen oder, wo man sie finden könnte, auf entgegengesetzte Phasen desselben deuten. Wenn darum auch vielleicht die Frage nach der Echtheit des zweiten Petrusbriefes nie zu voller wissenschaftlicher Entscheidung gebracht werden kann, so muss doch die Möglichkeit offen gehalten werden, dass das Schweigen des zweiten Jahrhunderts, wenn auch für uns bis jetzt unerklärbar, doch die Unechtheit desselben nicht beweist. Wir müssen ihn jedenfalls von den Voraussetzungen aus, unter denen er geschrieben sein will, zu erklären versuchen.

e) Im ersten Johannesbrief bezeichnet sich der Verfasser aufs bestimmteste als einen Augenzeugen des Lebens Jesu, der sich an den Kreis wendet, in dem er bisher gewirkt hat. Dass er der Verfasser des Evangeliums sei, zeigt die Gleichheit der theologischen Grundanschauung, der Art der Gedankenentwicklung, der Ausdrucksweise, sowie zahlreiche schriftstellerische Beziehungen beider Schriften auf einander. Es ist also der Apostel Johannes, den wir in seinem kleinasiatischen Wirkungskreise sich an die dortigen Gemeinden wenden sehen, nur dass der Brief einer etwas früheren Zeit angehört als das Evangelium, da jener noch die alttestamentlichen Grundanschauungen, aus denen sich erst die eigenartige Mystik des Apostels entwickelt hat, deutlicher hervortreten lässt, und dieses doch mehrfach, namentlich in der Christologie, die reifste Frucht der Kontemplation des Apostels zeigt. Allerdings fehlt dem Schriftstück die Briefform im strengeren Sinne, es enthält Meditationen über die grossen Grundwahrheiten, in denen der Verfasser mit den Lesern eins ist, die er bald von

dieser bald von jener Seite beleuchtet und in ihren praktischen Konsequenzen darlegt. Aber überall blickt doch die Abzweckung derselben auf einen bestimmten Gemeindegreis hindurch, den wir nach seiner geschichtlichen Situation wie nach seinen Bedürfnissen kennen lernen.

Was für jene vor allem charakteristisch, ist das Auftreten einer Irrlehre, welche die Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus leugnete, und welche wir nach unverkennbaren Andeutungen als die kerinthische erkennen. Wohl hat die Gemeinde die Irrlehrer zum Austritt genötigt und so ihren Glauben denselben gegenüber festgehalten; das schliesst aber nicht aus, dass sie immer noch vor der von aussen her an sie herandringenden Verführung durch jene Irrlehrer, in welchen der Apostel die Weissagung vom Antichrist erfüllt sieht, gewarnt werden muss. Ebenso fehlt es nicht an Spuren, dass in diesem Kreise jener antinomistische Libertinismus zu Hause gewesen ist, den wir im Judas- und zweiten Petrusbriefe bekämpft sehen; aber auch er ist von der Gemeinde überwunden, und der Apostel kann das Wesen aller Sünde dadurch charakterisieren, dass sie in ihrem tiefsten Wesen solcher Antinomismus sei. Das eigentliche Absehen des Briefes ist auf eine Verirrung gerichtet, die leicht aus der Rechtfertigungslehre, wie sie Paulus in diesen Kreisen gepredigt hatte, entstehen konnte. Gerade dort, wo man in dem Vollgefühl lebte, die grundstürzende Irrlehre im Glauben überwunden und den fleischlichen Libertinismus prinzipiell zurückgewiesen zu haben, konnte das Ausruhen in dem Bewusstsein der Rechtfertigung aus dem Glauben allein und in der dadurch begründeten Heilsgewissheit einen Quietismus erzeugen, der die Energie des christlichen Heiligungstrebens lähmte. Die Gemeinde muss vor dem Irrtum gewarnt werden, keine Sünde mehr zu haben und der Abkehr vom Sündigen nicht mehr zu bedürfen, sie muss ermahnt werden, in der Liebe, die das notwendige Charakteristikum ihres Heilsstandes ist, denselben allseitig zu bewahren.

f) Eigentliche Briefform zeigen die beiden kleinen Johannesbriefe. Der Apostel nennt sich den Alten schlecht hin und bezeichnet sich damit als den einzig noch überlebenden aus dem ersten Kreise der Augenzeugen und Jünger Jesu.

Der zweite Brief gehört sichtlich einer etwas früheren Zeit an als unser erster; denn die ernste Warnung vor der ebenso, wie in diesem, charakterisierten Irrlehre und die ausdrückliche Vorschrift, ihren Sendboten die Brudergemeinschaft zu versagen, zeigt, dass dieselbe noch nicht von der Gemeinde ausgeschlossen ist. Er ist an eine einzelne Christengemeinde gerichtet, die in der Mehrzahl ihrer Mitglieder belobt wird, aber noch ermahnt werden muss, am Glauben festzuhalten. Näheres über die Verhältnisse, unter welchen diese Mahnung notwendig geworden, ergiebt der dritte Brief. Derselbe ist an einen gewissen Cajus gerichtet, der ein wohlhabender Privatmann gewesen zu sein scheint, da er schon früher durch Unterstützung reisender Missionare sich ausgezeichnet hatte. Auch jetzt werden ihm solche empfohlen; aber es wird ihm zugleich die Mitteilung gemacht von einem Briefe an die Gemeinde, den dieselben wohl überbracht hatten, und der wahrscheinlich kein anderer als unser zweiter Brief ist. Derselbe ist aber nicht an den offiziellen Gemeindevorstand übersandt, sondern an ein einzelnes Mitglied desselben Namens Demetrius, das der Apostel dem Adressaten lobend empfiehlt. Der Grund davon ist sichtlich, dass ein gewisser Diotrefhes, ein anderes Mitglied dieses Vorstandes, das in demselben den entscheidenden Einfluss zu gewinnen strebte oder bereits gewonnen hatte, dem Apostel feindlich gesinnt war, wie er durch Verleumdungen gegen denselben und durch sein Verhalten gegen Missionare, die der Apostel der Gemeinde empfohlen, gezeigt hatte. Johannes befürchtet nun, dass derselbe seinen Brief der Gemeinde vorenthalten möchte, und macht daher dem Cajus davon Mitteilung. Wieweit dies Zerwürfnis in der Gemeinde mit der Irrlehre, vor der in dem zweiten Briefe gewarnt wird, zusammenhängt, erhellt zwar nicht direkt; dass aber dieselbe dabei irgendwie eine Rolle spielte, ist doch sehr wahrscheinlich.

3. Schon Justin erwähnt die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes, die aber nicht wegen der darin enthaltenen apostolischen Lehre in Betracht kommt, sondern wegen ihrer Weissagung, durch die sie sich den alttestamentlichen Propheten gleichwertig anreihet. Sie gehört daher an der

Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, wie noch bei Origenes, überall zum Neuen Testament, das sie in den Handschriften zu beschliessen pflegt, wenn man auch damals noch vielfach geneigt war, ihr andere Apokalypsen, wie die des Petrus und des Hermas, anzureihen. Wie man aber einst vereinzelt im Kampf gegen die Montanisten die Apokalypse unter dem Vorwand ihrer Widersprüche mit den Evangelien und Paulus dem Kerinth zugeschrieben hatte, so trat in der Mitte des 3. Jahrhunderts, wo die Kirche sich immer weniger in das Buch und seine oft grobsinnliche Auffassung finden konnte, Dionysius von Alexandrien auf und suchte durch eine gelehrte Kritik nachzuweisen, dass die Apokalypse nicht von dem Verfasser des Evangeliums und der Briefe und also nicht von dem Apostel, sondern nur von dem anderen in Ephesus begrabenen Johannes herrühren könne. Dadurch wurde die Kirche des Morgenlandes für lange Zeit an ihrer Berechtigung, in den Kanon aufgenommen zu werden, zweifelhaft, bis im 6. Jahrhundert jeder Widerspruch verstummte; das Abendland hat sich nie in ihrer Anerkennung beirren lassen. Erst die moderne Kritik ist wieder zu dem Dilemma des Dionysius, dass nur das Evangelium oder die Apokalypse von dem Apostel herrühren könne, zurückgekehrt, obwohl schon der Historiker Hase im Kampf mit Baur dasselbe ernstlich bestritt. In der That kann nicht füglich bezweifelt werden, dass der Donnersohn, der einst, als er die Apokalypse schrieb, noch ganz in dem Wort und Bild der alttestamentlichen Prophetie lebte, in den etwa zwei Dezennien, die er nach der Katastrophe des Jahres 70 in heidenchristlich-griechischer Umgebung verlebte hatte, sich zu dem Mystiker entwickeln konnte, der uns im Evangelium und den Briefen entgegentritt, zumal neben aller in die Augen fallenden Differenz in Form und Inhalt sich auch die merkwürdigsten Berührungen in beiderlei Beziehungen zwischen den in ihrem Inhalt und Zweck so verschiedenartigen Schriften finden.

Auch die Apokalypse ist eingekleidet in die Form eines Sendschreibens an sieben kleinasiatische Gemeinden, die offenbar dem Verfasser die Gesamtkirche repräsentieren, und denen die folgenden Weissagungen ans Herz gelegt und in Drohung und Verheissung auf ihre besonderen Bedürfnisse angewandt

werden. Wir ersehen daraus, dass der dortige Gemeindkreis seit längerer Zeit einer festen apostolischen Leitung entbehrt haben muss, dass Johannes also erst kürzlich ihn betreten haben kann; denn das christliche Leben ist fast überall im Sinken begriffen, und insbesondere jene libertinistische Richtung hat bereits ihre eigenen Propheten und rühmt sich einer tieferen Gnosis. Führt das alles auf das Ende der 60er Jahre, so pulsiert durch das ganze Buch noch der heilige Zorn über die Greuel der letzten neronischen Zeit, wo die Welthauptstadt trunken ward von dem Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu. Eine nähere Bestimmung der Abfassungszeit ist freilich nur möglich, wenn man die Apokalypse zeitgeschichtlich deutet. Das ist aber schon darum notwendig, weil sie selbst immer und immer wieder sagt, dass sie nur verkündigen will, was unmittelbar bevorsteht, und weil jede Deutung auf welt- oder kirchengeschichtliche Ereignisse, die sich über Jahrhunderte erstrecken, sowie auf eine Endzeit, die jenseits derselben liegt, das Wesen der biblischen Prophetie verkennt, die nicht, wie die heidnische Mantik, Wahrsagung einzelner zukünftiger Ereignisse sein will, sondern Offenbarung der göttlichen Heilsratschlüsse, durch die sich die Erfüllung aller Verheissung vollendet. Zeit und Stunde weiss sie so wenig, wie die geschichtliche Form und Gestalt, in der sich jene Ratschlüsse vollziehen werden und beansprucht sie nicht zu wissen. Unter der dem ganzen apostolischen Zeitalter gemeinsamen Voraussetzung, dass das Ende nahe sei, sucht sie die Zeichen der Zeit zu deuten, an denen man abnehmen kann, welche Entwicklung die Gottesfeindschaft noch zu durchlaufen hat, bis sie ihren Gipfelpunkt erreicht hat, an dem ihr durch den wiederkehrenden Christus der Untergang bereitet wird. Alle dem vorangehenden Gottesgerichte, die immer noch Bussmahnungen an die gottfeindliche Welt sind, können nur nach dem typischen Vorbilde der Gottesgerichte in der Geschichte Israels geschildert werden, wie die zeitgeschichtlichen Mächte, in welchen sich jene Entwicklung der Gottfeindschaft, die nur nach schematischen Zahlen bemessen werden kann, zu vollenden scheint, in allegorischen Gestalten, zu deren Deutung sie selbst überall die Fingerzeige giebt.

Hiernach steht im Vordergrund der apokalyptischen Anschauung die Thatsache, dass die Todeswunde, welche das römische Imperium als die spezifische gottfeindliche Grossmacht durch den Untergang des Juliergeschlechts empfangen, und an der es in der Zeit des Interregnums gelitten hat, durch die Thronerhebung Vespasians am Ende des Jahres 69 und die Begründung der neuen Kaiserdynastie der Flavier geheilt ist. Danach ist die Apokalypse im Eingange des Jahres 70 geschrieben, womit übereinstimmt, dass die Eroberung Jerusalems noch nicht vollzogen, aber nur noch eine Frage der Zeit ist. Wenn der Apostel damit das Wiederkommen des Tiers aus dem Abgrunde, d. h. das Wiederaufleben der antichristlichen Qualität des römischen Imperiums, welche dasselbe im Vorspiel bereits in der neronischen Zeit gezeigt hatte, kommen sieht, den Gipfelpunkt der Gottesfeindschaft und Christenverfolgung aber erst von dem letzten Kaiser in der siebenköpfigen Herrscherreihe erwartet, so hat das einst Irenäus dahin gedeutet, dass die Apokalypse unter Domitian, auf den sie doch als den noch zukünftigen Antichrist hinweist, geschrieben sei, und diese völlig irrige Ansicht findet als die traditionelle noch bis heute ihre Verteidiger.

Die Apokalypse beruht auf Gesichtern, die der Apostel gehabt hat, und die er nun, nach der heiligen Siebenzahl geordnet und fortschreitend das Ende immer klarer enthüllend, in aller Farbenpracht der alttestamentlichen Prophetensprache und in wahrhaft künstlerischer Steigerung schildert. Dass er sich dabei besonders an Daniel anlehnt und viele seiner Bilder, wohl besonders auch die seine fast dramatische Schilderung belebenden Chorgesänge zeitgenössischen apokalyptischen Dichtungen entlehnt, ist sehr wahrscheinlich; dass aber in dem Buche jüdische Apokalypsen verarbeitet sind, und dass es aus völlig heterogenen Bestandteilen besteht, wie die neuere Kritik, damit die Erklärung desselben verwirrend oder unmöglich machend, behauptet, ist völlig unnachweislich, wenn auch die herkömmliche Verkennung der Anlage des Buches vielfach einen nicht unberechtigten Anlass zu diesen kritischen Experimenten gegeben hat.

ΠΡΑΞΕΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

I, 1 Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιεῖσά μιν περὶ πάντων, ὃ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, 2 ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθῃ· 3 οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας

1, 1—5. Vorwort. — *μεν* ohne folgendes *δε*. Dem Verfasser schwebt alles, was er in diesem Buch zu erzählen hat, als Gegensatz zu der im Evangelium verfassten Erzählung vor. Zu der Widmung an Theophilus vgl. Lc. 1, 3. Jene erste Erzählung drehte sich um alles, was (*ων*, attrahiert für α) Jesus zu thun sowohl als zu lehren begann. Das *τε καὶ* fasst beides zu dem Begriff seiner einheitlichen Wirksamkeit zusammen. Das *ἤρξατο* kann hier, wo kein Moment angedeutet, das den Beginn dieser Wirksamkeit motivierte, nur hinweisen auf das Thun und Lehren der Jünger, in dem sich das Thun und Lehren Jesu fortsetzte, und von dem er eben zu erzählen vorhat. — v. 2. *αχρι ης ημερας*) besagt ausdrücklich, dass die erste Erzählung sich erstreckte bis zu dem Tage, an welchem (Lc. 17, 27) Jesus (in den Himmel) aufgenommen ward. Das *διὰ πνευμ. αγ.* gehört zu *εντειλαμενος*, um die Anweisung, die er ihnen gab (sein Thun und Lehren fortzusetzen), als göttlichen Auftrag zu charakterisieren. Das *τοις αποστ.* musste vorantreten, weil auf den Personen, von denen alles Folgende erzählen soll, der Nachdruck liegt. Daher fügt das *οὓς ἐξελέξατο* in ausdrücklicher Rückweisung auf Lc. 6, 13 noch hinzu, dass er die Apostel sich eben für diesen Zweck auserwählt hatte. Jene Anweisung lag indirekt in Lc. 24, 48. — v. 3. *οις καὶ*) fügt an, wodurch er sie zugleich zum Zeugnis von seiner Auferstehung, welches die Grundlage ihres Lehrens bilden sollte, befähigte, indem er sich ihnen als Lebendigen darstellte. Das *μετα το παθειν αυτον* deutet an, dass die Bezeugung seines in der Auferstehung ihm wiedergeschenkten Lebens durch mehrfache sinnenfällige Beweise seiner Leibhaftigkeit (*τεκμηρια*) den Anstoss an seinem Leiden heben sollte; das *οπτανουμενος*, dass er diese Beweise ihnen bei seinen Erscheinungen gab, deren Erstreckung durch vierzig Tage hin (*δια*, wie Lc. 5, 5) die Sicherheit der

τοῦ θεοῦ· 4 καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου· 5 ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ἡμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἀγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας.

6 οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἡρώτων αὐτὸν λέγοντες· κύριε,

Überzeugung verstärkte. Dass er bei diesen Erscheinungen immer noch sein Lehren fortsetzte, bestätigt die Thatsache, dass er während derselben das auf das Reich Gottes Bezügliche ihnen sagte, d. h. ihnen nähere Aufschlüsse über das einst von ihm selbst (vgl. Lc. 9, 11) verkündigte Gottesreich gab, das sie nun weiter verkündigen sollten. — v. 4. καὶ die Relativkonstruktion löst sich auf und geht in einen Hauptsatz über. Das συναλιζόμενος kann wegen des Part. Präs. und der Beziehung auf eine Einzelperson nur heissen: während er mit ihnen ass. Rückweis auf Lc. 24, 43, weil an den Befehl 24, 49 erinnert werden soll, sich nicht von Jerusalem zu entfernen, sondern dort die Geistesausgießung zu erwarten; denn dieser Befehl entsprach ebenso dem speziellen Auftrag, mit ihrem Zeugenamt von Jerusalem anzuheben (Lc. 24, 47f.), wie er die Voraussetzung für den Beginn der Erzählung unsers Buches mit der Gemeindegründung in Jerusalem bildet. Das τ. ἐπαγγελίαν steht also im Sinne des vom Vater Verheissenen, womit auf Joel 3, 1 zurückgeblickt wird. Schon im Ausdruck weisen die Worte zweifellos auf Lc. 24, 49 zurück, wo die Apostel diese Verheissung von ihm gehört haben. Bem. den Übergang in die Oratio dir., wie Lc. 5, 14, der dazu dient, noch ein Wort Jesu anzuknüpfen, wodurch er in der Zeit der Erscheinungen speziell auf die nahe Erfüllung dieser Gottesverheissung hinwies. — v. 5. οἱ recit., führt dieses Wort Jesu ein, das, an das Täuferwort Lc. 3, 16 anknüpfend, es ausdrücklich auf die Apostel anwendet, die diese Geistestaufe zur Fortsetzung des Thuns und Lehrens Jesu ausrüsten sollte. Das οὐ μετὰ πολλὰς ἡμερ. durch ταύτας verstärkt, weist darauf hin, dass der gegenwärtigen Tage nur noch wenige sein werden, ehe diese Verheissung sich erfüllt.

v. 6—14. Die Himmelfahrt. — οἱ bildet für sich das Subjekt des Satzes, wie Lc. 7, 4. 9, 19, zu dem erst das Part. eine nähere Bestimmung hinzufügt. Das echt lukanische μὲν οὖν knüpft an alles, was von den Aposteln als den Nachfolgern Jesu im Thun und Lehren im Vorwort gesagt ist, an, und involviert (ohne folgendes ὅτι, wie v. 1) den Gedanken, dass sie ihren Auftrag noch nicht ohne weiteres erfüllten, sondern vorher erst Jesum fragten, was er weiter thun werde. Das συνελθόντες geht nicht auf die Zusammenkunft v. 4, sondern hebt hervor, wie sie eigens zusammengekommen waren, um diese Frage zu thun, wobei vorausgesetzt wird, dass sich bei dieser Zusammenkunft ihnen Jesus wieder offenbarte. Das εἰ wird so wenig wie Lc. 13, 23. 22, 49 einfach die direkte

εἰ ἐν τῇ χρόνῳ. τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ; 7 εἶπεν πρὸς αὐτούς· οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, 8 ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν, ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς. 9 καὶ ταῦτα εἰπὼν αὐτῶν βλέπόντων ἐπήρθη, καὶ νεφέλῃ ὑπέλαβεν αὐτὸν

Frage einleiten, sondern drückt eine gewisse Zaghaftigkeit der Frage aus, da der ihnen gegebene Auftrag zur Fortsetzung seines Werkes im Widerspruch zu stehen schien mit der ATlichen Verheissung, nach der mit der Geistesaussgiessung die messianische Zeit zu beginnen und damit die Reichserrichtung unmittelbar gegeben schien, — *ἐν τ. χρόνῳ τουτ.*) geht auf die Gegenwart, welche durch die verheissene Geistestaufe v. 5 als die messianische Zeit charakterisiert schien, in welcher der Messias durch seine Thronbesteigung das nationale Königtum herstellen sollte; daher der Dat. comm. *τῷ ὅρῳ*. Das technische *ἀποκαθιστάνειν* aus Mal. 3, 23 empfängt also hier die spezielle Beziehung auf die Reichserrichtung, in welcher Israel wieder einen König, wie es einst David war, empfängt. — v. 7. *εἶπεν*) Das Asyndeton, wie das Fehlen des Subj. hebt sehr nachdrücklich hervor, wie es dem Erzähler vor allem auf diese Erklärung Jesu, der das Subjekt des ganzen Vorworts bildet, ankommt. Dieselbe wird durch freie Wiedergabe von Mc. 13, 32 eingeleitet. — *ὑμῶν ἐστὶν*) es gehört (gehört) euch nicht, zu kennen Zeiten oder geeignete Zeitpunkte (*καιρός* von der qualitativ bestimmten Zeit, vgl. I Thess. 5, 1), welche der Vater (für die Erfüllung seiner Ratschlüsse) festgesetzt hat auf Grund der ihm eigenen (keinem anderen zukommenden) Vollmacht. — v. 8. *ἀλλὰ*) stellt dem entgegen, wie es ihre Aufgabe ausschliesslich ist, die ihnen gesetzte Aufgabe zu erfüllen, wozu sie Kraft (*δύναμιν*, wie Lc. 24, 49) empfangen werden, wenn der heilige Geist auf sie herabkommt. Zur Sache, wie zum Ausdruck vgl. Lc. 1, 35. Das Adj. steht (abweichend von v. 2. 5) voran, um zu betonen, wie nur heiliger, d. h. gottangehöriger Geist solche Kraft verleihen kann. Abweichend von Lc. 24, 48, wird ihre Aufgabe dahin bestimmt, ihm (bem. das betont gestellte *μου*) Zeugen zu sein, doch so dass mit dem dort allein genannten Jerusalem durch *τε — καὶ* (v. 1) die ganze Provinz Judäa und das benachbarte (halbheidnische) Samaria verbunden wird als ihr einheitlicher Wirkungskreis, der sich aber bis zum Ende der Erde (vgl. Jes. 49, 6) ausdehnen soll. Bem., wie hier gleichsam das Programm der im folgenden geschilderten apostolischen Wirksamkeit vorausgeschickt wird. — v. 9. *καὶ ταῦτα εἰπὼν*) vgl. Lc. 19, 28. Das voranstehende *αὐτῶν* markiert den Übergang von seinem Abschiedswort zu ihrem Erlebnis: vor ihren sichtlichen Augen ward er emporgehoben, bis eine Wolke, die ihn aufnahm, ihn ihren Augen (bem. das prägn. *απο τ.*

ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. 10 καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανόν, πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς, 11 οἳ καὶ εἶπαν· ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἐστήκατε βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀπ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν. 12 τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος, ὃ ἐστὶν ἐγγὺς Ἰερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν. 13 καὶ ὅτε εἰσῆλθον, εἰς τὸ ὑπερῶν ἀνέβρισαν οὗ ἦσαν καταμένοντες, ὃ τε Πέτρος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἀνδρέας, Φίλιππος καὶ Θωμᾶς, Βαρθολομαῖος καὶ Μαθθαῖος, Ἰάκωβος Ἀλφαῖου

οφθ.) entrückte. — v. 10. ὡς) temporal, echt lucanisch. Das ἀτενίζοντες ἦσαν (abweichend von Lc. 4, 20. 22, 56 mit εἰς statt des Dat.) schildert, wie sie noch zum Himmel aufblickten, während er sich (in der Wolke) entfernte (bem. das lucan. πορευσθαι). Zu dem mit καὶ ἰδοὺ einsetzenden Nachsatze, als ob eine Zeitbestimmung mit ἐγενετο vorausgegangen, vgl. Lc. 7, 12. Die Engelserscheinung erinnert an die am Grabe (Lc. 24, 4), wo, ebenso wie hier, zwei Männer bei ihnen standen in weissen Gewandungen. — v. 11. οἱ καὶ) wie v. 3: sie liessen sich nicht nur sehen, sondern auch hören: Warum steht ihr da, in den Himmel hinaufblickend (als ob er für immer dorthin entschunden ist)? Hier wird das αναλ. v. 2 näher bestimmt als ein Aufgenommensein in den Himmel von ihnen hinweg (bem. das prägnante απο, wie v. 9). Das οὕτως — οὐν τροπον geht auf ἐν νεφελῇ (vgl. Lc. 21, 27). — v. 12. τότε) damals, als mit dem Abschiede Jesu der Zeitpunkt gekommen war, den Befehl v. 8 auszurichten, kehrten sie nach Jerusalem zurück (υπεστρεψ., fast nur bei Lc., der es über 30 mal hat), um dort nach der Vorschrift v. 4 die Geistesausgiessung zu erwarten, die sie dazu ausrüsten sollte. Erst jetzt wird angedeutet, dass die Zusammenkunft v. 6 auf einem Berge stattgefunden hatte, der Olivenhain hiess (bem. die lucan. Bezeichnung des Ölbergs, wie schon im Evang. 19, 29. 21, 37). Dass derselbe nur einen Sabbatweg (2000 Ellen) weit (εχον) von Jerusalem entfernt war, zeigt, dass sie mit der Versammlung v. 6 das Gebot v. 4 nicht übertreten hatten. — v. 13. οὗτε) viel seltener als ὡς v. 10, wechselt damit auch Lc. 22, 14. 66: als sie (in die Stadt) hineinkamen, stiegen sie hinauf in das Obergemach des Privathauses, in dem sie zu verweilen pflegten (ἦσαν c. Part., wie v. 10), da sie vor der Geistesausgiessung noch nicht an die Öffentlichkeit traten, also auch noch nicht im Tempel sich aufhielten (wie Lc. 24, 53). Der zu allen Namen gehörige Art. fasst den, wie gewöhnlich, zuerst genannten Petrus durch das enger verbindende τε — καὶ (v. 1. 8) mit den übrigen Zehn zu dem bekannten Apostelkreise zusammen. Er wird zunächst mit Johannes verbunden im Vorblick auf Kap. 3. 4. 8, so dass, abweichend von

καὶ Σίμων ὁ ζηλωτὴς καὶ Ἰούδας Ἰακώβου. 14 οἱ τοὶ πάντες ἦσαν προσκατεροῦντες ἑμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναῖξιν καὶ Μαριὰμ τῇ μητρὶ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ.

15 Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἀναστὰς Πέτρος ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν εἶπεν· ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὥσει ἑκατὸν εἴκοσι· 16 ἄνδρες ἀδελφοί, ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυεὶδ περὶ Ἰούδα τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν, 17 ὅτι

Lc. 6, 14. Jakobus nachfolgt (doch vgl. Lc. 8, 51. 9, 28) und das erste Brüderpaar getrennt wird. Auch werden gegen die Aufzählung der Apostel im Evang. Phil. und Thomas zu einem Paar verbunden und ebenso die dort dazwischen stehenden Barthol. und Mt. — v. 14. *ἦσαν προσκατεροῦντες* wie v. 10. 13, schildert, wie sie dort einmütig beim Gebete (um die Geistesausgiessung) verharrten mit Weibern, dergleichen auch jetzt (vgl. Lc. 8, 2f. 23, 49) vorzugsweise zu den Gläubigen gehörten. Mit ihnen wird die dazu gehörige Mutter Jesu unter ein *συν* zusammengefasst, während dasselbe bei seinen Brüdern (Lc. 8, 19f.) wiederkehrt, die also, nachdem sie durch die Auferstehung Jesu zum Glauben gekommen, nun als die dritte Kategorie unter den Gläubigen erscheinen.

v. 15—26. Die Apostelwahl, beginnt den ersten Hauptteil, der von der Urgemeinde und der Thätigkeit der Urapostel in ihr handelt. — *ἐν τ. ἡμέραις ταύταις*), also in den Tagen zwischen Himmelfahrt und Pfingsten. Das lucan. *ἀναστὰς* setzt, wie Evang. 4, 16. 29, voraus, dass die Versammlung, in deren Mitte (Lc. 2, 46. 24, 36) Petrus auftritt, sitzend gedacht ist. Das *ἦν τε* fügt eine nähere Erklärung an über die hier zum erstenmal ganz unvorbereitet auftretenden *ἀδελφοί* (doch vgl. schon Lc. 22, 32): und zwar war ein Haufe von etwa 120 Personen (*ονοματιων*, nach ATlicher Bezeichnung, vgl. Num. 1, 18. 20) an demselben Ort bei einander. Bem. das prägnante *ἐπὶ το αὐτο*. Eine solche Detailnotiz weist auf eine besondere Quelle hin, aus der dann wohl auch die folgende Rede entlehnt ist. — v. 16. *ἄνδρες ἀδελφοί*) vgl. v. 11. Auch Lc. 4, 21 steht *τ. γραφῆν* von der einzelnen Schriftstelle, die erfüllt werden musste (vgl. Lc. 24, 44), weil in ihr der heilige Geist durch den Mund Davids (*δια στομ.*, wie Lc. 1, 70) geweissagt hatte in Betreff des Judas. Wie er denen, die Jesum gefangen nahmen, Wegführer geworden, erzählt Lc. 22, 47. 54. — v. 17. *οτι*) begründet, weshalb die nachher angezogene Stelle, die von der Erledigung einer apostolischen Amtsstelle redet, auf Judas gehe, der ja unter

κατηριθιμμένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης. 18 οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας, καὶ περιγῆς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος, καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ. 19 καὶ γνωστὸν ἐγένετο πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλὴμ, ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμάχ, τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος. 20 γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν· γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ, καί· τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος. 21 δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων

die Apostel gezählt war (καθρ. εν, wie II Chron. 31, 19) und bei der Erwählung der Apostel (v. 2) erlangt hatte das ihm zugewiesene Teil (κληρος, wohl im Vorblick auf v. 26) dieses Dienstes (nämlich des apostolischen). Bem. den Gen. appos. — v. 18. μεν ουν) ohne folgendes δε, wie v. 6, nimmt v. 16 wieder auf, indem es die Thatsache bezeichnet, in welcher die γραφή erfüllt werden musste, während als Gegensatz der Wortlaut der Stelle v. 20 dem Verf. vorschwebt. Dabei ist aber der Besitz der επαυλις, abweichend von v. 17, von dem Grundstück verstanden, das Judas erwarb um den Lohn der Ungerechtigkeit, wie das ihm von den Hierarchen für den Verrat gezahlte Geld (Lc. 22, 5) bezeichnet wird. Daher rührt diese Erläuterung notwendig von anderer Hand her, als die Rede selbst. Die Überlieferung, wonach er, kopftübergestürzt, zerbarst mitten durch, und verschüttet wurden alle seine Eingeweide, weicht von Mt. 27, 5 ab. — v. 19. γνωστον) Gemeint ist der Ackerkauf und das blutige Ende des Judas, das stadtkundig ward, so dass jener Acker Blutacker genannt wurde. Auch die Bezeichnung der (aramäischen) Sprache, aus welcher derselbe so verdolmetscht wird, durch τη ἰδια διαλ. «υτων beweist, dass v. 18f. vom Bearbeiter eingeschaltet ist, da Petrus ja sagen mußte: in unserer Sprache. Die ebenfalls von Mt. 27, 7f. abweichende Namendeutung setzt voraus, dass Judas sein blutiges Ende auf dem Acker fand. — v. 20. γεγραπται γαρ) begründet die v. 16 erwähnte Erfüllung der γραφή in den v. 18f. angegebenen Thatsachen durch Verweisung auf Psal. 69, 26. 109, 8 (im wesentlichen nach den LXX), obwohl von dem blutigen Ende des Judas, das nur aus dem Namen Akeldamach erschlossen, sowie von einem Ackerkauf darin gar keine Rede ist, woraus aufs neue folgt, dass die Deutung, die in jenen Versen dem Schriftwort gegeben wird, erst von Lc. eingeschaltet ist. In der ursprünglichen Rede waren die Psalmworte nur auf die Amtsstelle bezogen, die Judas nach v. 17 inne hatte, weshalb das ερημος (statt ηρημωμενη LXX) in dem ersten sie als durch den Tod des Judas erledigt bezeichnet, und die zweite auf ihre Wiederbesetzung vorbereitet. — v. 21. δει ουν) folgert aus Psal. 109, 8 die Notwendigkeit einer Apostelwahl. Der Genit. τ. συνελθόντων ημιν tritt mit Nachdruck voran, weil er die Qualifikation derer bezeichnet, aus

ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς
 ὁ κύριος Ἰησοῦς, 22 ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου
 ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστά-
 σεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἓνα τούτων. 23 καὶ ἔστησαν
 δύο, Ἰωσήφ τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν, ὃς ἐπεκλήθη Ἰουστος,
 καὶ Μαθθίαν. 24 καὶ προσευξάμενοι εἶπαν· σὺ κύριε καρδιο-
 γνῶστα πάντων, ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο
 ἓνα 25 λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς,
 ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον.
 26 καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτοῖς, καὶ ἔπρεσεν ὁ κληρὸς ἐπὶ Μαθ-
 θίαν, καὶ συνκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἑνδεκα ἀποστόλων.

denen Einer gewählt werden soll, so unbequem dieselben freilich im gegen-
 wärtigen Kontext durch die Worte ἐν παντι — ἀφ ἡμῶν von dem ἐν αὐ-
 τούτων, wozu sie gehören, getrennt sind. Das eigentlich nur zu εἰσῆλθεν
 passende ἐφ ἡμᾶς steht, weil die Formel nur den beständigen Verkehr
 bezeichnet (vgl. II Chron. 1, 10), bei dem natürlich das εἰσελθεῖν die Haupt-
 sache ist. Zu ο κύριος ἰησ. vgl. Lc. 24, 3. — v. 22. ἀρξάμενος ἀπο-
 beschreibt den Umfang des öffentlichen Auftretens Jesu, das nach Lc.
 (vgl. das ἀρχόμενος Evang. 3, 23) von der Taufe Johannis begann und
 nach v. 2 mit dem Tage der Himmelfahrt endete. Das ἧς ist ent-
 weder die seltene Attraktion des Dat. oder Gen. temp. (vgl. Lev. 23, 15).
 Da, um ein Zeuge seiner Auferstehung zu werden, man keineswegs die
 Apostel während der ganzen Wirksamkeit Jesu begleitet haben musste,
 und da Jesus selbst mit diesen keineswegs von der Johannestaufe an zu
 jeder Zeit verkehrt hatte, am wenigsten, indem er bei ihnen ein- und
 ausging, so ist das ohnehin so unbequeme (s. o.) ἐν παντι — ἀφ ἡμῶν ein
 Zusatz des Lc., der die Qualifikation nach dem den Uraposteln v. 8 ver-
 liehenen umfassenderen Berufe, seine Zeugen zu sein, bestimmt. — v. 23.
 ἐστῆσαν) steht hier von der Aufstellung als Wahlkandidaten. Subjekt
 sind die ἀδελφοί v. 15. — v. 24. προσευξάμενοι) Das Part. Aor. charak-
 terisiert ihr εἶπαν als ein Gebetswort, vgl. das häufige ἀποκριθεὶς εἶπεν.
 Jehova selbst muss als Herzenskündiger (vgl. Lc. 16, 15) den Geeignetsten
 aus diesen Zwei auswählen (v. 2) und durch das Los kund machen
 (ἀναδείξον im Sinne von II Makk. 2, 8, und des Subst. ἀναδείξις Lc. 1, 80). —
 v. 25. τὸν τόπον) mit Anspielung auf die ἐναντίς der Psalmstelle v. 20,
 die also wie v. 17, und nicht wie v. 18, gedeutet wird auf die hier durch
 καὶ (und zwar) näher als Apostelamt bestimmte διακονία. Er ist aus
 dem Apostelamt geschieden, um hinzugehen an den ihm speziell gehören-
 den (gebührenden) Ort. Da hiemit ohne Frage der Strafort des Hades
 gemeint ist (vgl. Lc. 16, 23), erwähnte die ursprüngliche Rede (anders
 v. 18) erst hier, dass er mit v. 16 eine Todsünde begangen hatte, die ihre
 Strafe bereits empfing. — v. 26. ἐδωκαν κλήρους) vgl. Lev. 26, 18 im

II, 1 καὶ ἐν τῇ συνπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό. 2 καὶ ἐγένετο ἄφην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἥχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οἱ ἦσαν καθήμενοι, 3 καὶ ὠφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὥσεί πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἑφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν, 4 καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου

Urtext, wonach die Lostäfelchen gemeint sind, die man den beiden Wahlkandidaten (vgl. v. 23) gab, um sie in ein Gefäß zu thun, und von denen das mit dem Namen Matthias beschriebene herausfiel, womit das Los auf ihn gefallen war (vgl. Jon. 1, 7). Er wurde durch die Stimmen der Brüder, welche nach v. 23 ff. ihre Entscheidung von dem Gottesurteil des Loses abhängig machten, mitzugezählt unter die Apostel, deren Zwölfzahl nun wieder voll wurde. Unmöglich kann diese Erzählung von der Hand des Lc. herrühren, der auf diese Zwölfzahl nirgends Gewicht legt, vielmehr den Uraposteln v. 8 einen Beruf zuweist, der zu der symbolischen Bedeutung derselben (Mt. 10, 5 f. Lc. 22, 30) nicht stimmt. Für Lc. bildet die Erzählung die Einleitung zu dem 1. Abschnitt des 1. Teils, der von der Gründung der Urgemeinde handelt.

2, 1—13. Die Geistesausgiessung. — *ἐν τῷ συνπληρ.*) vgl. Lc. 9, 51. Durchaus inkorrekt und, falls Lc. hier selbständig schrieb und nicht etwa durch die Form einer ihm vorliegenden Erzählung beeinflusst war, ganz unbegreiflich ist, dass statt der 50 Tage, die bis Pfingsten verlaufen mussten, der Tag des Festes selbst (*πεντηκοστή*; II Makk. 12, 32, vgl. Tob. 2, 1) genannt wird, das von ihnen den Namen hat. Ebenso auffallend ist die Art, wie das *ἦσαν* — *ἐπὶ το αὐτο* (1, 15; durch das ziemlich tautologische *ομοῦ* verstärkt wird. Die *παντες* sind nach 1, 14 f. die Apostel mit den Brüdern. — *v. 2. καὶ ἐγένετο*) Es kam plötzlich vom Himmel her (wie die Stimme Lc. 3, 22) ein wunderbares Brausen (*ἥχος*, wie Lc. 21, 25), das dem eines heftigen daherfahrenden Wehens ähnlich war und so das Nahen des Geistes symbolisierte. Zu dem bei Lc. seltenen *ὥσπερ* vgl. Ev. 18, 11. Der Ausdruck *πνοή* (Hiob 37, 10) ist gewählt wegen seiner Verwandtschaft mit *πνεῦμα*. Das Brausen erfüllte das gesamte Haus, nicht bloss das *υπερῶν*, in dem sie wohl, wie 1, 13, beisammensitzend gedacht sind. — *v. 3. ὠφθησαν αὐτ.*) wie Lc. 1, 11. Die feuerähnlichen Zungen sind wunderbare Symbole der neuen Sprachengabe; dieselben verteilen sich so (*διαμερ.* vgl. Lc. 22, 17), dass sich auf jeden einzelnen von ihnen eine setzt. — *v. 4. ἐπλήσθησαν* — *πν. αγ.*) vgl. Lc. 1, 15. 41. 67. Das *ἤρξαντο* geht, anders als 1, 1, darauf, dass erst infolge dieser Geisteserfüllung sie begannen mit andersartigen Zungen zu reden. In der älteren hier von Lc. bearbeiteten Erzählung war dies wohl sicher (vgl. zu v. 13) technische Bezeichnung der ekstatischen Glossolalie I Kor. 14, weshalb *γλώσσαι*, ab-

ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. 5 ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντός ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν· 6 γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, οὐκ ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. 7 ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες· οὐκ ἰδοὺ πάντες οἷτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; 8 καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεν-

weichend von v. 3, die in den mannigfaltigsten Formen auftretende (daher der Plur.) Wundersprache bedeutet, in der der Geist ihnen gab (εἰσῆκεν c. inf., wie Lc. 1, 73f.) sich auszusprechen. Das ἀποφθέγγεσθαι steht auch sonst vorzugsweise vom Reden im Zustande der Begeisterung, vgl. Ezech. 13, 9. 19. I Chron. 25, 1. — v. 5. εἰς ἱερ. κατοικ.) prägnante Konstruktion, wie Lc. 21, 37: nach Jerusalem übergesiedelte und nun dort wohnende Juden von jeder Völkerschaft her (d. h. unter ihnen einheimische) aus denen, die unter dem Himmel befindlich sind (vgl. Deut. 2, 25). Dass sie fromme Männer waren (εὐλαβεῖς, wie Lc. 2, 25), was schon ihre Übersiedlung in den Mittelpunkt der Theokratie zeigt, erklärte wohl im ursprünglichen Bericht, wie die Erscheinung der Glossolalie mitten in dem feindseligen Jerusalem ein sympathisches Aufsehen erregen und die Petrusrede so grossen Erfolg haben konnte. — v. 6. τῆς φωνῆς ταύτ.) nämlich das wunderbare Brausen, das allerdings in kaum vorstellbarer Weise als aus dem Hause kommend, das es nach v. 2 erfüllte, und die Menge zu ihm hinleitend gedacht ist. Hier ist ohne Zweifel an die grosse Menge der auswärtigen Juden gedacht, was weder mit ihrer Bezeichnung in v. 6 als ἄνδρες εὐλαβεῖς stimmt, noch damit, dass dort nur in Jerus. ansässige Ausländer gemeint waren; auch das bei Lc. so häufige πλῆθος zeigt wohl, dass hier eine Erläuterung desselben einsetzt, bei der er an die grosse Menge der Festpilger denkt. Die Verwirrung der so zusammengekommenen (1, 6) Menge (συνεχύθη, vgl. I Makk. 4, 27. II Makk. 10, 30) erklärt er daraus, dass ein jeder sie in seiner eigenen Sprache (1, 19) reden hörte, weil er die Hervorhebung ihrer verschiedenen Herkunft v. 5 auf die Vielsprachigkeit der Menge bezieht. Bem., wie der Plur. ἤκουον sich auf das kollektive πλῆθος bezieht und das Imperf. im Unterschiede von dem συνελθ. — συνεχ. schildert, was sie dort hörten. — v. 7. ἐξίσταντο) wie Lc. 2, 47, wird hier näher erklärt durch das Wort, in dem sie ihre Verwunderung über das v. 6 erwähnte Phänomen ausdrückten. Das von dem dazu gehörigen οἱ λαλοῦντες getrennte παντες ist stark betont, und durch das davor eingeschaltete ἰδοὺ noch nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, wie alle diese, die man doch in verschiedenen Sprachen reden hörte, Galiläer waren, also keiner von ihnen jener verschiedenen Sprachen von Natur mächtig war. Hier denkt Lc. im Widerspruch mit v. 1. 4 sichtlich an die Apostel, da schwerlich die 120 (1, 15) alle Galiläer waren. — v. 8. πῶς) wie ist es möglich, dass u. s. w. Das zu τῇ ἰδίᾳ διαλ. ἡμῶν

νήθημεν, 9 Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἑλαμεῖται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, 10 Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοι τε καὶ προσήλυτοι, 11 Κρήτες καὶ Ἀραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ; 12 ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηγοροῦντο,

gehörige λαλούντων αὐτῶν wird erst am Schlusse der Frage in v. 11 nachgebracht. Als geborene Diasporajuden bezeichnen sie die Sprachen der Völker, unter denen sie lebten, als die ihrigen, deren Verschiedenheit nun v. 9 ff. aufgezählt wird, um den Umfang des Sprachenwunders zu schildern, welches Lc. in v. 4 nach seiner Auffassung von v. 5 findet. — v. 9. beginnt die Aufzählung mit den Ostländern. Bei dem οἱ κατοικοῦντες denkt Lc. im offenbaren Widerspruch mit v. 5 an dort noch ansässige Juden, die wohl nur zum Fest nach Jerusalem gekommen sind. Im Gegensatz zu den Galiläern v. 7 darf auch Judäa (im engeren Sinne, wie 1, 8) nicht fehlen, da seine Bewohner wenigstens eine andere Mundart redeten (vgl. Mt. 26, 73). Dasselbe leitet von den Ostländern zu den Nordprovinzen Kleinasiens über. — ασια) ist Vorderasien im engeren Sinne (Mysien, Lydien, Karien mit Ausschluss von Phrygien). — v. 10. τε — καὶ dient ohne besondere Bedeutung zur Hebung der Monotonie. Über das südliche Pamphylien geht die Aufzählung nach dem Südlande (Ägypten) über und von der westlich davon gelegenen Libya Cyrenaica (eig. die gegen Kyrene hin gelegenen Teile Libyens) nach dem den äussersten Westen repräsentierenden Rom. Das ἐπιδημοῦντες bezeichnet ebenfalls im Widerspruch mit v. 5 die in Rom einheimischen Juden im Unterschiede von solchen, die das römische Bürgerrecht hatten, aber anderwärts wohnten. — ιουδ. τε καὶ προσήλ.) sollte den Abschluss der Aufzählung bilden, sofern die aus den Heiden gewonnenen Proselyten (Mt. 23, 15) die fremden Sprachen noch in anderem Sinne als ihre Muttersprache redeten, wie die unter ihnen wohnenden geborenen Juden. Bem., wie ιουδ., abweichend von v. 5, im religionsgeschichtlichen Sinne steht. — v. 11. κρητες κ. αραβ.) nachträglich angefügt. Die Wiederaufnahme des ακουομεν aus v. 8 dient dazu, das dort fehlende λαλουντ. αντ. nachzubringen, und zwar mit dem Zusatz τ. ημετερ. γλωσσ. durch den jetzt Lc. direkt das ετεραις γλ. v. 4, aber sicher nicht im Sinne des ursprünglichen Berichts, erklärt. Die τ. μεγαλ. τ. θεου (Psal. 71, 19. Sir. 17, 8) sind die Grossthaten Gottes, bei denen Lc. wohl vorzugsweise an die Auferweckung Jesu denkt. — v. 12. ἐξίσταντο δε παντ.) nimmt noch einmal v. 7 auf, weil mit diesem Ausdruck wohl die ältere Erzählung allein den Eindruck von v. 4 schilderte, indem sie lediglich hinzufügte, dass sie in Verlegenheit waren, wie sie sich diese Erscheinung erklären sollten, indem einer zum

ἄλλος πρὸς ἄλλον λέγοντες· τί θέλει τοῦτο εἶναι; 13 ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν.

14 σταθεῖς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκα ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγγετο αὐτοῖς· ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες, τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω, καὶ ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματά μου. 15 οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι μεθύουσιν — ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας —, 16 ἀλλὰ τοῦτο ἔστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ· 17 καὶ

andern sagte: was will das sein? was hat das zu bedeuten? — v. 18. εἕτεροι) fällt auf dem πάντες v. 12 gegenüber, und kann im Urbericht nur den Gegensatz zu den frommen Diasporajuden v. 5 gebildet haben. Die Worte ihrer Spottrede, wonach sie die in ekstatischer Begeisterung Redenden für süßen Weines voll, d. h. für betrunken erklären, erinnert an den Eindruck, den nach I Kor. 14, 23 die Glossolalie auf solche machte, die diese Erscheinung noch nicht kannten.

v. 14 — 36. Die Pfingstpredigt des Petrus. — σταθεῖς) wie Lc. 18, 11. 19, 8: hingetreten mit den Elfen, in deren Namen er nach v. 32 spricht. Zu ἐπῆρεν τ. φων. vgl. Lc. 11, 27. Das ἀπεφθέγγετο (v. 4) deutet an, dass seine Rede ebenso vom Geist eingegeben war, wie die Glossenreden. Bei dem αὐτοῖς hat Lc. natürlich an die Menge der Festpilger v. 6 gedacht; daher wird das ohnehin an 1, 11 erinnernde ἀνδρ. ιουδ. um so mehr von ihm herrühren, als er ja auch die grosse Mehrzahl der Anwesenden v. 10 als ιουδαῖοι bezeichnet, und die Zusammenstellung des Vok. mit dem dafür gesetzten artikulierten Nom. (vgl. Lc. 12, 32. 18, 11) immer etwas hart bleibt. Neben den auswärtigen Festpilgern denkt er also die Einwohner Jerusalems angeredet, an die sich wahrscheinlich die ursprüngliche Rede allein wandte. Allerdings waren v. 5 nur in Jerus. wohnende Ausländer erwähnt, aber schon v. 12f. war ja vorausgesetzt, dass auch andere Stadtbewohner anwesend waren, und v. 23 zeigt zweifellos, dass die ganze Bevölkerung Jerusalems, wenn auch natürlich durch die Anwesenden repräsentiert, angeredet ist. Auch das auf den Inhalt der Rede vorausweisende τοῦτο (vgl. Lc. 10, 11. 12, 39), das das an den lucan. Zusatz in 1, 19 erinnernde ὑμῖν γνωστὸν ἔστω einleitet, greift in unbequemer Weise dem ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματα μου (Gen. 4, 23. Hiob 33, 1) vor: nehmt euch meine Worte zu Ohren. — v. 15. οὐ γὰρ) begründet die Aufforderung zum Hören damit, dass ihr Urteil über die Erscheinung v. 4 ein durchaus irriges ist, und zeigt, dass die Rede dieselbe, wie v. 13, und nicht wie v. 6 — 12, betrachtet. Das οὗτοι geht auf die Zungenredner v. 13, wenn auch Lc. vielleicht dabei speziell an die Zwölfe denkt (vgl. zu v. 7). — ὥρα τρίτη) ohne Art., weil zu so früher Stunde ein μεθεῖν nicht wohl denkbar ist. — v. 16. τοῦτο) weist auf die Erscheinung v. 4 hin, in welcher sich erfüllt, was durch den Propheten Joel 3, 1 — 4 geredet ist. —

ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύουσιν οἱ ἄνθρωποι καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν δράσεις ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται· 18 καί γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύουσιν. 19 καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ. 20 ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἶμα, πρὶν ἢ ἔλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. 21 καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἐὰν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται. 22 ἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ἡμᾶς δυνάμει καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἴδατε, 23 τοῦτον τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνθρώπων

v. 17. ἐν τ. ἐσχάτ. ημ.) absichtsvoll aus Jes. 2, 2 eingesetzt, um anzudeuten, dass mit der Erfüllung dieser Weissagung die Endzeit angebrochen. Sonst im wesentlichen nach den LXX. Bem. das hinzugefügte λέγει ὁ θεός und die Umstellung der beiden letzten Glieder, in v. 19 die Einschaltung des ἄνω und κάτω, wie des σημεία im Parallelismus zu τέρατα, womit es häufig verbunden wird (vgl. v. 43. 6, 8. 7, 36). Aus der Mitaufnahme von Joel 3, 3f. folgt, dass Petrus im unmittelbaren Zusammenhange mit der Geistesausgiessung den Eintritt des Endgerichts erwartet. Das artikellose ἡμέρα κυρίου v. 20 ist bereits ganz als Nom. propr. behandelt, das den großen Gerichtstag bezeichnet, weshalb es mit dem artikulierten Adjekt. verbunden werden kann. — v. 22 beginnt der bis v. 36 sich fortsetzende Nachweis, dass der κύριος, von dessen Anrufung nach v. 21 die Errettung abhängt, Jesus sei. Die theokratische Bezeichnung der Zuhörer als ἄνθρωποι (vgl. Röm. 9, 4) appelliert an ihr Bewusstsein davon, dass die prophetische Weissagung sich erfüllen muss. Das vorausweisende ἀκούσατε λόγους τ. (vgl. Lc. 9, 44) nimmt das ἐνωτισ. v. 14 wieder auf. — ἄνδρα) wie Lc. 24, 19: einen Mann, der von seiten Gottes erwiesen ist für euch (scil. als sein Gesandter) durch Machtthaten und Wunder und Zeichen (vgl. Hebr. 2, 4. II Kor. 12, 12), welche (οἷς, attrahiert für α, wie 1, 1) Gott durch ihn that in eurer Mitte (1, 15), wie ihr selbst wisset. — v. 23. τοῦτον) nachdrückliche Wiederaufnahme des vorangegangenen Objekts. Der Dat. instr. steht von dem, was die Auslieferung (ἐκδοτον, vgl. Bel u. Drac. 22) ermöglichte. Zu dem festgesetzten (also nicht durch der Menschen List herbeigeführten) Ratschluss Gottes kam

προσπῆξαντες ἀνείλατε, 24 ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἔστι δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ἐπ' αἰτοῦ. 25 Δαυεὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν· προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἐστίν, ἵνα μὴ σαλευθῶ. 26 διὰ τοῦτο ἠψοράνθη μου ἡ καρδία καὶ ἠγαλλίασατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σάξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, 27 ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἔθνη οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. 28 ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, πληρούσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου. 29 ἄνδρες ἀδελφοί, ἔξω ἐπτεῖν μετὰ παρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυεὶδ, ὅτι καὶ ἐτελείωτησεν καὶ ἐτάφη, καὶ τὸ μνημα αὐτοῦ ἔστιν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης. 30 προφήτης οὖν ὑπάρχων καὶ εἰδὼς ὅτι ὄχι ὤμοσεν

sein Vorherwissen um die Art, wie ihn Judas in die Hände seiner Feinde überliefern werde (vgl. 1, 16). Es entspricht ganz der Art, wie in der Leidensgeschichte (wahrscheinlich aus derselben Quelle) seit Lc. 23, 13 das Volk von vorn herein mit den Hierarchen gemeinsam die Kreuzigung Jesu herbeiführt, dass Petrus hier die Bevölkerung Jerusalems (vgl. zu v. 14) beschuldigt, Jesum getötet zu haben (ἀνείλ., wie Lc. 23, 32), wenn natürlich auch seine Anheftung (ans Kreuz) vermittelt (δια χειρ., wie II Chron. 34, 14. 35, 6) Gesetzloser (wobei an die römischen Soldaten gedacht) erfolgt ist. — v. 24. οὐ) stellt in relativischer Anknüpfung seinem. wenn auch nach Gottes Rat, so doch von Menschen herbeigeführten Tode gegenüber, wie Gott ihn (aus dem Grabe) hat aufstehen lassen, indem er die Wehen des Todes löste (λύσας τ. ωδ., wie Hiob 39, 2). Nach der (falschen) Übersetzung der LXX in Psal. 18, 5. 116, 3 sind die nur als qualvolle mit den Geburtswehen verglichenen Schmerzen, welche der Tod bereitet, als den Getöteten bindend gedacht, bis sie durch die Auferstehung gelöst wurden. — καθότι) wie Lc. 1, 7. 19, 9: demgemäss dass es nicht möglich war, nämlich nach dem im folgenden aus der Weissagung erwiesenen göttlichen Ratschluss, dass er vom Tode festgehalten wurde (κρατ., wie Lc. 24, 16). — v. 25—28. εἰς αὐτόν) mit Bezug auf ihn, sofern David nach der Auffassung des Redners in Psal. 16, 8—11 (wörtlich nach den LXX) den Messias redend einführt. — v. 29. ἀνδ. ἀδελφοί) wie 1, 16, aber hier von der Volksgenossenschaft. Es scheint wie eine Herabsetzung Davids, der darum mit dem feierlichen πατριάρχ. (IV Makk. 7, 19. Hebr. 7, 4) bezeichnet wird; aber es ist doch erlaubt (ἐξω scil. ἐστιν statt des gew. ἐξέστιν, wie II Kor. 12, 4), es freimütig zu sagen, dass er sowohl gestorben (ἐτελ., wie Lc. 7, 22) als begraben ist (Lc. 16, 22), wie sein Grabmal beweist, das nach Neh. 3, 16 in Jerus. gezeigt wurde. — v. 30. οὐν) Da er also Psal. 16 nicht von sich selbst gesprochen haben kann, so

αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὁσφύος αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, 31 προιδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾄδην οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν. 32 τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμέν μάρτυρες. 33 τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε. 34 οὐ γὰρ Δαυεὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς, λέγει δὲ αὐτός· εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, 35 ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. 36 ἀσφα-

hat er in seiner Eigenschaft als Prophet (*ὑπαρχων*, besonders häufig bei Lc., vgl. Evang. 23, 50) von dem ihm verheissenen Nachkommen geredet. Daher wird in dem *κ. ειδως* mit offener Anspielung auf Psal. 132, 11 (wo sogar, genau wie hier, ein *τινα* fehlt) hinzugefügt, wie er wusste, dass ihm Gott eidlich geschworen (vgl. Lc. 1, 73) habe, aus der Frucht seiner Lende (einen) auf seinen Thron zu setzen (*καθίσαι*, transitiv, wie I Kor. 6, 4). — v. 31. *προιδων* wie Gal. 3, 8: vorausschauend redete er von der Auferstehung des Messias, der ja jener nach v. 30 ihm verheissene Nachkomme werden sollte, was nach v. 27 nun als vollendete Thatsache (bem. die Aor.) hingestellt wird. — v. 32. *τουτον* weist auf alles zurück, was v. 23f. von Jesu gesagt war, um nun noch hinzuzufügen, dass seine schon v. 24 erwähnte Auferweckung von dem Redner und allen Aposteln bezeugt werde (vgl. 1, 22). Das *ου* ist neutrisch zu nehmen. Da dieser Jesus somit erfahren hat, was David Psal. 16 von dem Messias gesagt hat (v. 25—31), so erhellt, dass v. 25 mit Recht gesagt ist, David habe mit Bezug auf ihn geredet. — v. 33. *ουν* folgert aus seiner Auferstehung, die nicht als Wiederkehr ins irdische Leben, sondern als (leibliche) Versetzung in die himmlische Herrlichkeit gedacht ist (vgl. Lc. 24, 26), dass er durch die Rechte Gottes (vgl. Exod. 15, 6. 12. Psal. 20, 7) zum Himmel erhöht ist. Das innerlich verbindende *τε* zeigt, dass mit dieser Erhöhung des Messias (zum Sohne Gottes nach Psal. 2, 7; daher *παρὰ τ. πατρος*) notwendig verbunden gedacht ist der Empfang der verheissenen Gabe (*επαγγ.* im Sinne von 1, 4) der messianischen Zeit, welche in heiligem Geiste besteht nach Joel 3 (Gen. appos.), behufs ihrer Austeilung durch ihn als den Heilmittler. Das *εξεχεεν* weist auf v. 17 zurück und das *τουτο* auf das, was sie in der Begeisterung der Zungenredner sowohl sehen als hören (*και — και* wie v. 29), aber irrtümlich für Trunkenheit halten (v. 15). — v. 34f. begründet die in v. 33 liegende Voraussetzung, dass der zum Himmel Erhöhte, der die Gabe der messianischen Zeit mitgeteilt habe, der Messias sei, dadurch, dass David selbst (*αυτος* wie v. 22), der seinerseits nicht in den Himmel aufgestiegen (*ανεβη*, Wiederaufnahme des *υψωθείς*), dem Messias in Psal. 110, 1 das Sitzen zur Rechten Gottes in Aussicht gestellt habe. — v. 36. *ασφα-*

λῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.

37 ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν, εἰπόν τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους· τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί; 38 Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς· μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος. 39 ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκα-

vgl. Weish. Sal. 18, 6 und zu *πας οἶκος ισρ.* (das als Nom. propr. behandelt) Ezech. 45, 6. Aus seiner Erhöhung zur gottgleichen Würdestellung, die durch die Geistesausgiessung als die Vorbedingung für die Vermittlung der Heilsgabe der messianischen Zeit erwiesen ist, sollen sie erkennen, dass Gott ihn zum (gottgleichen) Herrn und Messias gemacht hat. Das *τοῦτον τ. ιησ.* weist auf v. 32, das *ον ημεις εσταυρ.* auf v. 23 zurück.

v. 37—47. Die Gemeindegründung. — *ακουσαντες δε* setzt voraus, dass die Hörer ihrer grossen Mehrzahl nach für die Predigt des Apostels zugänglich waren (vgl. zu v. 5). Das von herzerschütternden Affekten (hier: Reueschmerz) häufige *κατενυγησαν* steht mit dem Acc. der näheren Bestimmung *τ. καρδ.*, wie Psal. 109, 16 c. dat. (eig.: durchbohrt am Herzen). Das *ειπον τε* bezeichnet, wie damit die Frage, was sie thun sollen (vgl. Lc. 3, 10. 12. 14), notwendig verbunden war. Das *ανδρ. αδ.* erwidert auf v. 29. — v. 38. Bem. das Fehlen des Verb., wodurch die sofortige Bereitschaft des Petr., ihnen Bescheid zu geben, sehr stark markiert wird. Der Akt der Sinnesänderung (bem. den Imper. Aor.), der von ihnen verlangt wird, ist die Umwandlung ihrer Feindschaft gegen Jesum in Glauben an ihn. Die Taufe als symbolische Versiegelung der *μετανοια*, wie sie schon der Täufer verlangte, soll vollzogen werden auf Grund des Namens, der Jesum als Messias bezeichnet, d. h. unter Anerkennung seiner Messianität, und hat dann erst (wie nach Lc. 3, 3 schon die Johannes-taufe) die Vergebung ihrer Sünden und den Empfang der spezifischen Gabe der messianischen Zeit (vgl. v. 17) zur Folge, die im heiligen Geiste besteht (bem. den Gen. app. wie v. 33 und das betonte Vorantreten von *αγιον*, wie 1, 8). Zu *εκαστ. υμ.* vgl. Lc. 13, 15. — v. 39. *υμιν — εστιν*) abweichend von 1, 7, wo der Gen. stand. Ausdrücklich bezog sich die Joelweissagung (v. 17) auch auf die Kinder. Das *τοις ες μακραν* (vgl. Lc. 9, 61) bezeichnet die in die Ferne Gezogenen, also die Diasporajuden, was aber sachlich nicht passt, da die Zuhörer selbst nach v. 5 hauptsächlich aus solchen bestanden, wenn sie auch gegenwärtig in Jerus. wohnten.

λέσεται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. 40 ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο, καὶ παρεκάλει αὐτοὺς λέγων· σῴθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. 41 οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι· 42 ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. 43 ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος· πολλὰ

Lc. denkt wohl an die Menge der Festpilger (vgl. zu v. 6), während in der ursprünglichen Rede an Heiden gedacht war (vgl. Jes. 57, 19. Sachar. 6, 15. Eph. 2, 13, 17), wie aus der Anspielung an Joel 3, 5 (οὐς κυρ. προσκεκλ.) erhellt. Auch das κυριος ο θεος ημων (Lc. 1, 16. 68) deutet an, dass die Herzugerufenen andere sind, als die, deren Gott Jahve ist. — v. 40. ετερ. τε) deutet an, dass mit der Aufforderung v. 38 nicht nur der Hinweis auf die Verheissung v. 39, sondern zugleich ein in noch viel mehr anderen Worten (vgl. Lc. 22, 65), als sie schon die Rede v. 16—36 gebracht hatte, sich ergehendes Zeugnisablegen (διεμαρτυρ., wie Lc. 16, 28) von der jetzt eingetretenen Erfüllung dieser Verheissung verbunden war, worauf dann ein andauerndes Ermahnen (bem. das Imperf. παρεκαλει u. vgl. Lc. 3, 18) folgte, dessen Inhalt mit λεγων zusammengefasst wird. — σωθητε) im Sinne von v. 21, in prägnanter Verbindung mit απο: indem ihr euch scheidet von der gegenwärtigen verkehrten Generation (γεν. σκολ. nach Deut. 32, 5). — v. 41. οι μεν ουν) wie 1, 6, bezeichnet die v. 37 Genannten, welche infolge solcher Ermahnungen, indem sie sein Wort annahmen, getauft wurden. Das dem μεν entsprechende δε folgt erst v. 43. Bei dem προσετηθ. ist an die Zahl der Brüder 1, 15 gedacht, deren im Laufe jenes Tages (εν) etwa 3000 Seelen (ψυχ., ATliche Bezeichnung von Personen, vgl. Gen. 46, 27. Exod. 1, 5) hinzugefügt wurden. — v. 42. ησαν δε προσκ.) wie 1, 14. Das näherbestimmende δε fügt die Schilderung des ferneren Verhaltens der Getauften an, die fortan an dem gesamten Leben der Urgemeinde teilnahmen, das sich durch die in ihr massgebende Lehre der Apostel und die brüderliche Gemeinschaft aller Mitglieder (der αδελφοι) charakterisierte. Eine Apposition dazu, welche hervorhebt, worin diese Gemeinschaft hauptsächlich zur Erscheinung kam, nennt das bei den gemeinsamen Mahlzeiten nach dem Vorgange Jesu (Lc. 24, 35) geübte Brotbrechen und die gemeinsamen Gebetsübungen, worauf der Plur. hinweist (vgl. I Petr. 4, 7). — v. 43. εγενετο — φοβος) schildert, ganz wie Lc. 1, 65, den Eindruck des Pfingstereignisses, sowie der Rede des Petrus und ihres Erfolges auf das gesamte Volk (πασα ψυχη, wie Röm. 13, 1), das also trotz des Ausdrucks in v. 37 schon in der Quelle irgendwie dabei gegenwärtig gedacht war, im Gegensatz zu den ψυchai v. 41. Das δε setzt dem entgegen, wodurch trotzdem die Gemeinde immer noch zunahm (v. 47) und bringt nun eine

δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγένετο. 44 πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά, 45 καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν, 46 καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ· κλωντές τε κατ' οἶκον

Schilderung des Lebens der ersten Gemeinde, wie sie indirekt doch schon in v. 42 gegeben war. Die vielen Wunder und Zeichen (v. 19), die durch die Apostel geschahen, sind sichtlich als eine Bewährung ihrer Lehre v. 42 gedacht, ihre Erwähnung fällt aber umso mehr auf, als das Kap. 3 erzählte Wunder offenbar infolge des Eindrucks, den es hervorruft, als ein erstes derartiges gedacht ist. Es gründet sich darauf die Vermutung, dass alles von v. 43 b an Folgende eine Erläuterung des Lc. zu v. 42 ist. — v. 44. πάντες δὲ οἱ πιστ.) zeigt, wie von der anderen Seite auch das Verhalten der Gläubiggewordenen durch ihre κοινωνία v. 42 dazu beitrug. Es wird zunächst hervorgehoben, wie sie bei ihren Zusammenkünften (zu den gemeinsamen Mahlen im Gegensatz zu I Kor. 11, 20 f.) alles gemein hatten. Dies ihr Versammeltsein an demselben Ort drückt in Erinnerung an 1, 15. 2, 1 das mit dem εἶχον prägnant sich verbindende ἐπὶ το αὐτο aus (eig.: an denselben Ort zusammengekommen). — v. 45. καὶ fügt an, wie sich, auch abgesehen von den gemeinsamen Zusammenkünften, ihre κοινωνία bethätigte; und hier zeigt sich zum ersten Male die Vorstellung des Lc. von einer in der Urgemeinde herrschenden Gütergemeinschaft, die doch durch von ihm selbst aus seiner Quelle mitgeteilte Thatsachen widerlegt wird. Ausdrücklich wird von ihren κτήματα (Mc. 10, 22), die wohl besonders als liegende Gründe gedacht sind, und allen anderen Habseligkeiten (ὑπάρξεις, wie Hebr. 10, 34) gesagt, dass sie dieselben verkauften und sie (d. h. den Erlös davon, vgl. Mt. 26, 9) allen Bedürftigen mitteilten. Bem., wie das διεμέριζον anders als v. 3 und καθότι anders als v. 24 im Sinne von Exod. 1, 17. Judith 2, 13 gebraucht ist: je nachdem etwa (αν) einer es bedurfte. — v. 46 schliesst mit dem eng verbindenden τε die Schilderung der κοινωνία ab, die sich auch in der kultischen Gemeinschaft bewährte. Hier erscheint die Vorstellung des Lc. von dem einmütigen (ὁμοθ., wie 1, 14) Festhalten an dem täglichen Tempelbesuch aus Lc. 24, 53. Bem., wie das προσκαρτ., anders als v. 42, in der prägnanten Verbindung mit dem ἐν (vgl. das prägnante ἐπὶ το αὐτο v. 44 und Sus. 6) von dem Festhalten an dem täglichen Sein im Tempel steht. — κλωντές τε verbindet eng mit der Schilderung der κοιν. die nähere Beschreibung der κλασις τ. αργον v. 42. Hier tritt die Absicht, diesen Vers näher zu erläutern, deutlich hervor, sofern ja die gemeinsamen Mahlzeiten indirekt schon v. 44 erwähnt waren. Das κατ' οἶκον (Röm. 16, 5. I Kor. 16, 19) bildet lediglich den Gegensatz zu ἐν τ. ἱερῷ und sagt daher nichts darüber aus, ob das Brotbrechen stets in einem bestimmten Gemeindehause oder in verschiedenen Lokalen stattfand. Charakteristisch findet Lc. nur, wie

ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, 47 αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

III, 1 Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἑνάτην. 2 καὶ τις ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐβαστάζετο, ὃν ἐτίθουν καθ' ἡμέραν πρὸς τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην ὥραιαν τοῦ

man bei diesen gemeinsamen Mahlzeiten die Speise zu sich nahm (bem. das lucan. μεταλ. τροφ. 27, 34) in Freude und Herzenseinfalt. Bem., wie das ἐν αγαλλ. doch lange nicht den starken Sinn hat, wie Lc. 1, 44. — v. 47. αἰνοῦντες τ. θεόν soll offenbar die προσευχαι v. 42 erläutern, obwohl der Preis Gottes (für die ihnen im Messias geschenkten Segnungen) doch nach Lc. 24, 53 bereits in dem schon v. 46 erwähnten Tempelbesuch die Hauptsache bildete. Das Wohlgefallen (χάρις, wie Lc. 2, 52), das sie im Verkehr mit dem gesamten Volke hatten, steht im Gegensatz zu dem Wohlgefallen bei Gott, das die selbstverständliche Folge ihres Verhaltens war. — ο κύριος) von Christo als dem erhöhten Herrn nach v. 36. Zu τ. σωζομένους vgl. Lc. 13, 23. Hier tritt der Zweck des lucanischen Zusatzes von v. 43b an deutlich hervor, indem nun gesagt wird, wie infolge des Eindrucks, den das Leben der Urgemeinde auf das ganze Volk machte, von dem ihre Geschicke leitenden erhöhten Herrn täglich immer mehr zur Gemeinde hinzugethan wurden. Bem. das auf v. 41 zurückblickende προσετιθ. und das, ebenso wie v. 44, prägnant sich anschliessende ἐπὶ τ. αὐτο, das hier völlig unentbehrlich ist, weil in ihm erst liegt, dass sie den an denselben Ort Zusammenkommenden, d. h. der Gemeinde hinzugethan wurden.

3, 1—11. Die Lahmenheilung, wegen der reichen Details offenbar aus einer Quelle entlehnt, bildet für Lc. die Einleitung zum 2. Abschnitt des 1. Teils, der von der ersten Verfolgung der Jünger handelt. — «νεβ. εἰς τ. ἱερὸν) wie Lc. 18, 10. Die Imperf. bis v. 3 schildern die Situation, in welche die eigentliche Erzählung mit v. 4 einsetzt. Zu ἐπὶ c. acc. vgl. Lc. 10, 35: gegen die neunte Stunde (3 Uhr), die zugleich Gebetsstunde war. — v. 2. Das voranstehende τις (vgl. Lc. 11, 27) ist für sich zu nehmen und spannt die Aufmerksamkeit auf das Hauptobjekt der Erzählung, einen Mann, der lahm, und zwar von Mutterleibe (Lc. 1, 15) war. Zu dem υπαρχ. vgl. 2, 30. Auch hier ist das Imperf. schildernd; denn dass er dort getragen wurde (εβαστάζετο, wie Lc. 7, 14), war kein vereinzelter Vorfall, da man (d. h. die Träger) ihn täglich niedersetzte an das Thor, das von aussen in die Tempelvorböfe führte, damit er die Hineinkommenden um Almosen bitte. Bem. den in den LXX so häufigen Gen. des Inf. zum Ausdruck des Absichtssatzes, wie

αἰτεῖν ἐλεημοσύνην παρὰ τῶν εἰσπορευομένων εἰς τὸ ἱερόν·
 3 ὃς ἰδὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννη μέλλοντας εἰσεῖναι εἰς τὸ ἱερόν
 ἠρώτα ἐλεημοσύνην λαβεῖν. 4 ἀτενίσας δὲ Πέτρος εἰς αὐτὸν
 σὺν τῷ Ἰωάννῃ εἶπεν· βλέψον εἰς ἡμᾶς. 5 ὁ δὲ ἐπέειχεν αὐτοῖς
 προσδοκῶν τι παρ' αὐτῶν λαβεῖν. 6 εἶπεν δὲ Πέτρος· ἀργύριον
 καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι· ὃ δὲ ἔχω, τοῦτό σοι δίδωμι· ἐν
 τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει. 7 καὶ
 πιάσας αὐτὸν τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἤγειρεν αὐτόν· παραχρῆμα δὲ
 ἐστερεώθησαν αἱ βάσεις αὐτοῦ καὶ τὰ σφυδρά, 8 καὶ ἐξαλλό-
 μενος ἔστη, καὶ περιεπάτει, καὶ εἰσῆλθεν σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ
 ἱερόν περιπατῶν καὶ ἀλλόμενος καὶ αἰνῶν τὸν Θεόν. 9 καὶ

Lc. 1, 73. 77, das nach der Analogie von ζῆτειν mit παρα verbundene
 αἰτεῖν (Lc. 1, 63), und das ἐλεῆμοσ. (Lc. 11, 41. 12, 33). Das »schöne«
 Thor war wohl der Haupteingang, das Thor des Nikanor. — v. 3. ος)
 wie 2, 24, die Darstellung weiterleitend zu der Situation, die speziell das
 Eingreifen des Petrus veranlasste. Bem. das ἠρώτα, das abweichend von
 1, 6 im Sinne von: bitten steht, wie Lc. 5, 3. 7, 3. 36, das bei Lc. so häufige
 μελλ. im Sinne von: als sie im Begriff waren (vgl. Lc. 10, 1) und das
 abundante λαβεῖν, das v. 5 vorbereitet. — v. 4. ατενίσας εἰς) wie 1, 10
 wechselt mit dem βλέπον εἰς (Lc. 9, 62), das seine Aufmerksamkeit auf
 die Apostel lenken soll als auf solche, welche ihm noch anders helfen
 können als die anderen Tempelbesucher. — v. 5. ο δε) schildert, wie er
 doch nur aufmerksam auf sie war (επειχεν scil. τ. νοιν, wie Lc. 14, 7)
 in der Erwartung, irgend ein Almosen von ihnen zu empfangen (λαβεῖν
 παρα, wie 2, 33). — v. 6. εἶπεν δε) im Gegensatz zu dieser Erwartung:
 Gold und Silber gehört mir nicht, vgl. das τα υπαρχ. αυταις Lc. 8, 3. —
 εν ονοματι) wie Lc. 10, 17: auf Grund, d. h. in Kraft des Namens Jesu
 Christi, der hier, wie das τ. ναζ. zeigt, schon ganz Nom. prop. geworden,
 soll der Lahme gesund einhergehen (περιπατ., wie Mt. 11, 5), sofern dieser
 Name Jesum als den Heilsmittler bezeichnet, der ihn mit göttlicher
 Macht, dazu befähigen kann. — v. 7. πιάσας) nur hier vom Er-
 greifen bei der Hand, wodurch er den hilflos Daliegenden aufrichtete.
 Bem. das schon im Evang. so häufig statt ενθης stehende παραχρημα
 (1, 64. 13, 13). — εστερεωθησαν) im eigentlichen Sinne von der
 Festigung seiner durch die Lähmung kraftlos gewordenen Gewerkezeuge
 (βασεις, wie Weish. Sal. 13, 18) und Knöchel (σφυδρα). — v. 8. εξαλλο-
 μενος) wie Jes. 55, 12: vor Freude aufspringend, stand er da, der bisher
 nur liegen konnte, und ging einher, wie ihn Petrus geheissen hatte (v. 6).
 Bem. die lebensvolle Schilderung, wie er nun, um Gott zu danken, mit
 den Aposteln in den Tempel hineinging, die Kraft zum περιπατεῖν immer
 aufs neue erprobend an dem αλλεσθαι, das wohl direkt auf Jes. 35, 6
 anspielt, und Gott preisend (2, 47). — v. 9. πας ο λαος) anders als 2, 47,

εἶδεν πᾶς ὁ λαὸς αὐτὸν περιπατοῦντα καὶ αἰνοῦντα τὸν Θεόν·
 10 ἐπεγίνωσκον δὲ αὐτόν, ὅτι οὗτος ἦν ὁ πρὸς τὴν ἑλεημοσί-
 νην καθήμενος ἐπὶ τῇ ὡραίᾳ πύλῃ τοῦ ἱεροῦ, καὶ ἐπληθύνθησαν
 θάμβους καὶ ἐκστάσεως ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐτῷ. 11 κρα-
 τοῦντος δὲ αὐτοῦ τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰωάννην συνέδραμεν πᾶς
 ὁ λαὸς πρὸς αὐτοὺς ἐπὶ τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος
 ἑκθαμβοί.

12 ἰδὼν δὲ ὁ Πέτρος ἀπεκρίνατο πρὸς τὸν λαόν· ἄνδρες
 Ἰσραηλῆται, τί θαυμάζετε ἐπὶ τούτῳ, ἢ ἡμῖν τί ἀτενίζετε ὡς
 ἰδίᾳ δυνάμει ἢ εὐσεβείᾳ πεποιηκόσιν τοῦ περιπατεῖν αὐτόν;

hier hyperbolisch von der anwesenden Volksmenge, vgl. Lc. 21, 38. In Beziehung auf das αἰνοῦντα erhält das εἶδεν den allgemeineren Sinn der Wahrnehmung (vgl. Joh. 6, 22). — v. 10. ἐπεγίνωσκον αὐτόν) wie Lc. 24, 16. 31. Bem. den auf λαὸς bezüglichen Plur. Das δε führt, wie 2, 42, die nähere Erläuterung ein, weshalb das Sehen v. 9 einen solchen Eindruck machte. Zu der Attraktion, wonach das Subjekt des Objektsatzes Objekt im Hauptsatz wird, vgl. Lc. 4, 34. Doch wird hier das Subjekt nochmals aufgenommen, um mit Nachdruck zu betonen, dass dieser es war, der behufs des Almosens (das er zu erbetteln pflegte, vgl. v. 2) an dem Tempelthore sass, und den man als Gelähmten hinreichend kannte. Bem. das mit Θρα v. 2 wechselnde πύλη (Lc. 7, 12). — ἐπληθύνθησαν) wie Lc. 4, 28, hier mit θαμβούς (Lc. 5, 9), das durch καὶ ἐκστάσεως (Lc. 5, 26) gesteigert wird. Zu ἐπὶ c. dat. vgl. Lc. 1, 14. 29, zu τ. συμβεβ. Lc. 24, 14. Diese Schilderung von dem Eindruck des Wunders zeigt klar, dass dasselbe als erstes seiner Art gedacht ist (vgl. zu 2, 43). — v. 11. κρατοῦντος) wie 2, 24, er liess sie, nämlich den v. 1. 3 erwähnten Petr. und Joh. (bem. den rückweisenden Art.), nicht los, indem er aus dankbarer Anhänglichkeit nicht von ihrer Seite wich, wodurch er die Aufmerksamkeit des Volkes (v. 9) auf sie lenkte, das nun zu ihnen zusammenlief an (ἐπὶ, wie v. 10) der sogenannten Halle Salomos (Joh. 10, 23), in die sie sich begeben hatten. Der Plur. ἐκθαμβοί geht auf das kollektive λαὸς (vgl. Lc. 2, 13). Sie staunten jetzt die Apostel an als Urheber des Wunders.

v. 12—26. Die zweite Petrusrede, die aus derselben Quelle herführen wird, wie die Lahmenheilung, auf die sie sich bezieht. — ἰδὼν δε) vgl. v. 9, geht auf den Zusammenlauf und das Staunen des Volkes; daher das αποκρ. im weiteren Sinne, wie Lc. 13, 14. 14, 3. Zum Aor. med. vgl. Lc. 3, 16. 23, 9, hier mit πρὸς c. acc., das Lc. bei den verb. dic. liebt, wie Lc. 4, 4. Das Volk wird, wie 2, 22, mit ἀνθρ. ἰσρ. angeredet: Warum verwundert ihr euch (θαυμ. ἐπὶ, wie Lc. 2, 33) über diesen? Das τούτῳ geht deiktisch auf den Geheilten, wie das αὐτόν am Schlusse zeigt und das nachdrücklich gegenübertretende ἡμῖν. Denn auch die Apostel blicken sie verwundert an (ατενίζ. c. dat., wie Lc. 4, 20. 22, 56), als ob sie durch eigene

13 ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς μὲν παρέδώκατε καὶ ἡγνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πιλάτου, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν· 14 ὑμεῖς δὲ τὸν ἄγιον καὶ δίκαιον ἡγνήσασθε, καὶ ἡτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν, 15 τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνετε, ὃν ὁ θεὸς ἡγείρεν ἐκ νεκρῶν, οἱ ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν. 16 καὶ ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος

Kraft oder Frömmigkeit (deren Belohnung der göttliche Machtbeistand sein könnte) wirksam gewesen wären, damit er wandle. — v. 13. ο θεος αβρ. πιλ.) wie Exod. 3, 6, den Gott der Erzväter bezeichnet Petr. näher als den Gott ihrer Väter überhaupt (Lc. 1, 55. 72). Was derselbe an seinem Knechte (παῖδα im Sinne von Jes. 42, 1, vgl. Lc. 1, 54. 69) gethan, indem er ihn (durch das in seinem Namen geschehene Heilwunder) verherrlichte (εδοξασεν, wie Joh. 8, 54. 11, 4), steht im schärfsten Kontrast zu dem, was sie ihrerseits an ihm gethan (υμεεις). Das μεν zeigt, dass der Verf. die Erläuterung des εδοξασεν durch v. 15 f. als Gegensatz im Blick hat, und nur durch die weitere Ausführung ihres Thuns davon abgebracht wird, den Satz in dieser Form zu vollenden. Denn die Überlieferung (in die Hände der Heiden) war doch zunächst das Werk der Volkshäupter gewesen (Lc. 24, 20), während sie sich speziell dadurch veründigt hatten, dass sie ihn angesichts (κατα προσωπ., wie Lc. 2, 31) des Pilatus, d. h. in der Verhandlung vor ihm, verleugneten, als jener sein Urteil auf Loslassung sprach (Lc. 23, 16. 20. 22), indem sie ihn nicht als der Lossprechung würdig anerkannten (vgl. v. 18. 21. 23). — v. 14. υμεις δε tritt nun in starken Gegensatz zu dem, was Pilatus that, und stört dadurch die ursprüngliche Satzanlage. Die furchtbare Schuld dieses ηγνησ. wird nun dahin erläutert, dass sie den Heiligen (was er als παις θεου war) und Gottwohlgefälligen (δικαιον, wie Jes. 53, 11) nicht als solchen anerkannten, sondern sich erbaten (ητησασθε, wie Lc. 23, 25), dass ein Mörder ihnen geschenkt werde (χαρισθηναι, wie Lc. 7, 42 f.), als ob seine Freilassung eine Gunsterweisung für sie wäre. — v. 15. τον αρχηγον vgl. Micha 1, 13. I Makk. 9, 61. Der Heerführer, welcher (indem er selbst zuerst zum Leben im Sinne von 2, 28 gelangte) alle zum Leben führt, steht dem Mörder gegenüber, wie ihr απεκτεινате (im Sinne des ανειlate 2, 23) der Losbittung jenes. Daran wird nun relativisch angeknüpft (wie 2, 24. 3, 3) das gegensätzliche ηγειρεν ex νεκρ., dem das ο θεος betont voransteht: Gott und kein anderer war es, der wieder gut gemacht hat, was sie gethan, indem sie den töteten, der allein zum Leben führen konnte. Zu ου ημεις πιλ. vgl. 2, 32. — v. 16 reiht dem Nachweis, wie sie durch ihr bisheriges Verhalten gegen den Gottesknecht (v. 13 ff.) verhindert sind, den wahren Grund des Heilwunders zu erkennen, positiv die Erklärung darüber an, wie Gott durch dasselbe Jesum verherrlicht hat, indem sein Name, d. h. die durch denselben bezeichnete

αὐτοῦ τοῦτον, ὃν θεωρεῖτε καὶ οἴδατε, ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν δολοκληρίαν ταύτην ἀπέναντι πάντων ὑμῶν. 17 καὶ νῦν, ἀδελφοί, οἶδα ὅτι κατὰ ἀγνοίαν ἐπράξατε, ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν· 18 ὁ δὲ Θεὸς ᾧ προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν, παθεῖν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ἐπλήρωσεν οὕτως. 19 μετα-

Machtherrlichkeit des (durch die Auferstehung erhöhten) Messias jenes στερεουν v. 7 gewirkt hat an diesem ihnen wohlbekannten Menschen (v. 9f.). Das *ὃν θεωρεῖτε* (Lc. 23, 48) *κ. οἴδατε* weist ausdrücklich darauf hin, wie in der von ihnen wahrgenommenen Heilung jene dem Messias verliehene Machtherrlichkeit zur Erscheinung gekommen ist. Wie aber Jesus in seinen Erdentagen nur Wunder wirken konnte, wo er Glaube fand, so konnte auch der Erhöhte dies nur bewirken auf Grund (*ἐπὶ*, wie 2, 38) des Vertrauens auf seinen Namen (*πίστις* c. gen., wie Mc. 11, 22), sofern Petrus den Lahmen kraft desselben einhergehen hiess (v. 6). Es tritt diese Bestimmung mit Nachdruck an die Spitze des Satzes, weil es ja darauf ankam zu zeigen, wie sie nicht aus eigener Kraft oder Frömmigkeit das Wunder bewirkt haben. Daher knüpft der Parallelsatz an diesen Begriff wieder an, um ausdrücklich hervorzuheben, wie auch dieser Glaube, der ja nichts anderes ist als das Gottvertrauen auf die durch den Messias zu erhoffende göttliche Wunderhilfe, nicht ihr Verdienst ist, sondern durch ihn gewirkt, sofern sie durch seine Thaten und Worte in ihm die erschienene Gottesgnade erkennen gelernt haben. Nur in diesem Sinne kann man sagen, dass das wunderwirkende Gottvertrauen (vgl. Lc. 17, 6) dem Lahmen die volle Gesundheit (*ολοκλ.*, wie Jes. 1, 6), in der er jetzt vor ihrer aller Augen dasteht (*ἀπέναντι*, wie Psal. 36, 2), gegeben hat. Auch diese ausführliche Erklärung setzt voraus, dass dies das erste derartige Wunder war (vgl. zu v. 9f.). — v. 17. *καὶ νῦν*) bei dieser Sachlage, wo euer Verhalten durch die Thaten als sündhaftes erklärt ist. Das gewinnende *ἀδελφοί* (2, 29) leitet die Erklärung ein, dass sie unwissentlich (*κατ. ἀγν.*, vgl. Lev. 22, 14) gehandelt, also eine Verfehlungsünde begangen, die noch vergeben werden kann, ebenso wie (2, 2) ihre Oberen (*αρχ.*, wie Lc. 23, 35. 24, 20). — v. 18. *ὁ δὲ Θεός*) Gott aber kann auch nicht etwa um der dadurch herbeigeführten Folgen willen euch seine Vergebung entziehen, da eure Sünde nur dazu gedient hat, seinen längst vorher verkündigten Heilsrat auszuführen. Bem. das hyperbolische *δια στόμ.* (1, 16) *παντ. τ. προφ.*, das doch dadurch gerechtfertigt, dass, was von einzelnen Propheten direkt geweissagt, als die Meinung aller angesehen wird. Das *α* gehört zu *παθεῖν*, das, wie Lc. 24, 46, zeitlos im Sinne des Lehrsatzes ausdrückt, wie Gott vorher verkündigt hat, dass sein Messias solches leide, und es nun auf die Weise, wie es v. 13–15 geschildert, mittelst ihres Thuns erfüllt hat (*οὕτως ἐπλήρωσεν*). — v. 19. *μετανοήσ.*) wie 2, 38. Die Ermahnung wird gefolgt

νοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου 20 καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ἡμῖν Χριστόν, Ἰησοῦν, 21 ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ Θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν. 22 Μωϋσῆς μὲν εἶπεν

aus der v. 17 f. gezeigten Vergebbarkeit ihrer Sünde, die dazu gedient hat, den Heilsratschluss Gottes zu erfüllen. Die Sinnesänderung wird hier durch das absolute *επιστρ.* (vgl. Lc. 22, 32) näher bestimmt als die Umkehr von ihrer bisherigen Feindschaft gegen Jesum zum Glauben an ihn. Wenn dies zur Tilgung ihrer Schuld dienen soll (*προς*, wie v. 10, nur mit dem bei Lc. so beliebten artik. Acc. c. inf.), so legt der Zusammenhang mit v. 18 es sehr nahe, dass dieselbe auf Grund des in dem Leiden des Messias erfüllten göttlichen Ratschlusses erfolgt. Dargestellt wird diese Tilgung ihrer Schuld als Auslöschung (*ἐξαλειφθ.*, wie Jes. 43, 25. Psal. 51, 11.) der Sünden aus dem Schuldbuche Gottes, die nur infolge ihres Glaubens an seinen Messias erfolgen kann. — *οπως*) vgl. Lc. 2, 35: damit auf diese Weise. Das durch die Sündentilgung beabsichtigte Kommen von Erquickungszeiten (*καιροί*, wie 1, 7, *αναψύξ.*, wie Exod. 8, 11), wie die messianische eine ist, wird durch das *αν* von ihrer Bekehrung abhängig gedacht. Das *απο προσωπ. κυρ.* (II Thess. 1, 9) zeigt, dass dieselben als beschlossene bereits vor Gottes Augen dastehen und nur behufs ihrer Verwirklichung herabkommen, zu welcher nach v. 20 der ihnen vorherbestimmte Messias (*προκεχειρ.*, wie Exod. 4, 13. II Makk. 3, 7) gesandt werden soll (*αποστ.*, wie Lc. 4, 18), nämlich Jesus, der also erst bei dieser zweiten Sendung der Messias in vollem Sinne wird. — v. 21. ον) Es bedarf einer solchen, weil, nachdem der von ihnen getötete Jesus durch die Auferweckung zum himmlischen Leben erhöht ist, ihn nach Gottes Rat der Himmel aufnehmen muss. Das *μεν* involviert den Gegensatz gegen die Erde, auf welcher er ja sein messianisches Werk durch Herbeiführung der Erquickungszeiten ausrichten soll. Die *χρόνοι αποκατ.*, bis zu denen ihn der Himmel aufnehmen muss, sind natürlich nicht die *καιροί αναψ.* v. 19, was eine leere Tautologie ergäbe und die Motivierung der Ermahnung aufhölbe, sondern mit Anspielung auf den Originalsinn von Mal. 4, 5 Zeiten, in denen alles (*παντ.* neutr.), was die Sünde des Volkes verkehrt hat, durch seine Bekehrung (v. 19) wiederhergestellt sein wird. Daher geht *ων* (attrah. für *ους*) auf *χρόνων*. Von diesen Zeiten (*λαλ. c. Acc.*, wie 2, 11) hat Gott durch den Mund (v. 18) seiner heiligen Propheten von uran (*απ αἰωνος* in relativem Sinne, wie Gen. 6, 4) geredet, indem sie alle ihre Verheissungen an den Zeitpunkt geknüpft haben, wo durch die Bekehrung des Volkes alles in ihm in den normalen Zustand hergestellt sein werde. — v. 22. *μεν*) Moses zwar hat in seiner Weissagung

ὅτι προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς. 23 ἔσται δὲ πᾶσα ψυχὴ ἣτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ. 24 καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουὴλ καὶ τῶν καθεξῆς ὅσοι ἐλάλησαν καὶ κατήγγειλαν τὰς ἡμέρας ταύτας. 25 ὑμεῖς ἐστὲ οἱ

Deut. 18, 15 (im wesentlichen nach den LXX angeführt, nur mit dem aus v. 16 entlehnten *κατα πάντα* und dem *ὅσα ἂν λαλ.* aus v. 19) bereits von dem grossen Propheten geredet, dessen Wort man in allen Stücken gehorchen soll, wenn diese *χρον. αποκ.* eintreten sollen. Petr. sieht darin eine Weissagung auf Jesum, dessen Auftreten dieselben bereits hätten herbeiführen sollen. — v. 23. *ἐσται δε*) ist nicht eigentlich eine Fortsetzung des Citats, obwohl auch Deut. 18, 19 eine Drohung wider die bringt, welche die Worte jenes Propheten nicht hören werden, die aber doch in allem einzelnen viel zu unähnlich ist, sondern Petr. formt dieselbe mit dem *ἐσται*, dem das Hauptverbum asyndetisch folgt (wie 2, 17), zu einer Weissagung um, wonach jede Seele (2, 43), welche irgend (bem. das argumentierende Relativum, das zugleich ein: „weil sie“ enthält) jenem Propheten nicht gehorcht haben wird, ausgerottet werden wird aus dem Volke. Da diese Drohung Num. 15, 30, welche Stelle offenbar dem Redenden vorschwebt (vgl. das *ψυχῇ ἣτις ποιῶσιν*), ausdrücklich den Bosheitsstünden gilt im Gegensatz zu den Verfehlungsstünden (v. 29), zu deren Kategorie Petr. das bisherige Verhalten des Volks und seiner Oberen v. 17 gerechnet hat, so will er sagen, dass der Ungehorsam gegen diesen von Moses geweissagten Propheten eine Bosheitsstunde sei. Wird aber eine solche von Moses, den jeder aus jenen Worten heraus reden hört, ausdrücklich in Aussicht genommen, so droht auch dem durch seine Auferstehung beglaubigten Messias gegenüber noch ein Ungehorsam, der jene Apokatastasis v. 21 und damit das Kommen der messianischen Erquickungszeit v. 19 vereiteln kann, weshalb der Apostel so dringend zur Sinnesänderung und Umkehr mahnt. — v. 24. *καὶ — δε*) wie Lc. 1, 76. 2, 35: aber auch. Das abundante *κ. τῶν καθεξῆς* (Lc. 1, 3. 8, 1) wird hinzugefügt, weil Samuel, der auch Hebr. 11, 32 die Reihe der Propheten eröffnet, noch nicht (in der Schrift) geredet hat. Dieser Zusatz veranlasst die Wiederaufnahme des *καὶ* (im Sinne von: auch) an der Spitze des Satzes, wonach auch alle Propheten die gegenwärtigen Tage (2, 29) verkündigt haben. Sie alle, indem sie stets von der Bekehrung des Volkes das Kommen des Heils abhängig machen (vgl. v. 21), haben diese Tage verkündigt, in denen es sich entscheiden muss, ob mit dem Gehorsam gegen den Messias die Zeiten der *ἀποκαταστάσις* (und damit die Heilszeit) kommen, oder ob die gegenwärtige Generation wegen ihres Ungehorsams gegen ihn ausgerottet werden soll. — v. 25. *οἱ υἱοὶ*) vgl. Mt. 8, 12: die Angehörigen der

υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ἧς ὁ θεὸς διέθετο πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν, λέγων πρὸς Ἀβραάμ· καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς. 26 ὑμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν.

IV, 1 λαλούντων δὲ αὐτῶν πρὸς τὸν λαόν, ἐπέστησαν αὐτοῖς οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ Σαδδουκαῖοι, 2 διαπονούμενοι διὰ τὸ διδάσκειν αὐτοὺς τὸν λαὸν καὶ καταγ-

Propheten und die, welche Gott im Auge hatte bei dem Bunde, welchen er mit euren Vätern schloss (τ. διαθ. πτλ., wie Exod. 24, 8), als er zu Abraham sprach, was aus Gen. 22, 18 (am Schluss mit 12, 3 vermischt) angeführt wird. Schon darum kann das *ἐν τ. σπερμ. σ.* nur kollektiv (vgl. Lc. 1, 55) und *πατριαὶ τ. γῆς*, das an die Stelle des *φυλῆαι* Gen. 12, 3 tritt, ursprünglich nur (vgl. Psal. 22, 28. I Chron. 16, 28) von den Heidenvölkern genommen sein. Das schliesst nicht aus, dass Lc., der die Rede aufnahm, es nach Gal. 3, 16 von Christo und den Stämmen Isr.'s (Lc. 2, 4) deutete. Nur jenem Sinn entspricht aber das *ὑμῖν πρῶτον* v. 26: euch zuerst hat Gott, indem er seinen Knecht (im Sinne von v. 13, also den Messias) auftreten liess (*ἀναστ.* im Sinne von v. 22), ihn gesandt (bei seiner ersten Sendung im Gegensatz zu v. 20), euch segnend (in Anknüpfung an das *ἐνευλογ.* v. 25); das *ἐν* mit dem artikulierten Infinitiv bezeichnet, worin die Segnung bestand: indem er einen jeden (von euch) abwendet (*ἀποστρεφ.* trans., wie Lc. 23, 14) von euren Bosheiten (Lc. 11, 39). Diesen Zweck der ersten Sendung Jesu, den er bei Lebzeiten wegen ihres Verhaltens v. 13—15 nicht erreicht hat, sollen sie jetzt durch Befolgung der Ermahnung v. 19 erfüllen helfen, weil sonst statt des verheissenen Segens (v. 25) der Fluch, den Moses (v. 23) gedroht, über sie kommt.

4, 1—81. Die erste Verfolgung. — *λαλούντων* fällt auf, da Petrus allein bisher geredet hat, und Johannes 3, 1. 3f. 11 nur mitgenannt, aber ganz unbeteiligt geblieben ist. Das *ἐπέστησαν* (Lc. 2, 9. 10, 40) *αὐτοῖς* bezeichnet, dass die im Tempel gerade beschäftigten Priester samt dem diensthabenden Führer der Tempelwache (*στρατ. τ. ἱερ.*, wie Lc. 22, 4. 52) und den Saddukäern, wie hier die *ἀρχιερεῖς* bezeichnet werden (vgl. 5, 17), weil sie als solche v. 2 in Betracht kommen, bei der Rede gegenwärtig gedacht sind: sie standen bei ihnen, als sie zum Volke redeten. — v. 2. *διαπονούμενοι* wie Pred. Sal. 10, 9: welche verdriesslich waren (*δια το* mit dem Acc. c. inf., wie Lc. 2, 4. 19, 11), weil sie (die Apostel) das Volk lehrten und an der Person Jesu die Auferstehung aus den Toten verkündigten, welche die Sadd. leugneten (Mc. 12, 18). So wahrscheinlich es ist, dass das Auftreten der Jünger des von ihnen gekreuzigten Jesus

γέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν, 3 καὶ ἐπέβαλον αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ ἔθεντο εἰς τήρησιν εἰς τὴν αὔριον· ἦν γὰρ ἑσπέρα ἤδη. 4 πολλοὶ δὲ τῶν ἀκουσάντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν, καὶ ἐγενήθη ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡς χιλιάδες πέντε. 5 ἐγένετο δὲ ἐπὶ τὴν αὔριον συναχθῆναι αὐτῶν τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ, 6 καὶ Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάνης καὶ Ἀλέ-

die Volkshäupter zum Einschreiten veranlasste, so undenkbar ist es, dass der dogmatische Anstoss an der Lehre von der Auferstehung sie dazu bewog, die ja die Apostel auch gar nicht als solche verkündigten. Es scheint sogar zweifelhaft, ob die ältere Erzählung die Apostel überhaupt lehrend (statt: verkündigend) auftreten liess, und dürfte daher der ganze Vers eine Erläuterung des Lc. sein. — v. 3. *επεβ. αυτ. τ. χειρας* wie Lc. 20, 19. 21, 12, doch dort mit *επι* c. acc., hier c. dat.: nachdem sie die Apostel verhaftet, setzten sie dieselben in einen Gewahrsam auf den morgenden Tag hin (*τ. αυριον*. wie Lc. 10, 35), an dem die Sache untersucht werden sollte. Für heute war es zu spät, da es schon Abend war. — v. 4. *πολλοι δε* c. gen., wie Lc. 1, 16, bildet einen Gegensatz zu dem feindseligen Auftreten der Priesterschaft, ist aber sehr unbequem durch v. 1 — 3 von dem Schluss der Rede getrennt, auf die das *τον λογον*, wie 2, 41, hinweist. Es kann in der ursprünglichen Erzählung wohl nur den Verdross der Hierarchen über das Lehren der Apostel begründet haben. Dann aber ist auch das Folgende ein Zusatz, wonach durch das Gläubigwerden vieler (die Gemeinde) zu einer Zahl (bem. das artikellose *αριθμος*) von 5000 Männern wurde (*εγενηθη*, wie Lc. 10, 13). Weiber schlossen sich nach 5, 14 erst später in grösserer Zahl an. Bem., wie hier im Unterschiede von 2, 41 *ως* (Lc. 8, 42) statt *ωσει* steht. — v. 5. *εγενετο δε* mit folgendem Acc. c. inf., wie Lc. 3, 21. Das *επι την αυριον* knüpft über v. 4 hinweg an v. 3 an und hebt hervor (anders wie 3, 1), wie auf den Tag hin, für welchen die Apostel aufgehoben waren, die Volksobersten (*αρχ.*, wie 3, 17), d. h. die Hohenpriester sich versammelten. Das *αυτων* geht auf das kollektivische *λαος* v. 1, 2, wobei aber v. 4, in dem ein anderes Subj. eintritt, ganz unberücksichtigt bleibt. Die *πρεσβ.* (Lc. 22, 52) sind die Beisitzer, die *γραμμα.* (Lc. 22, 2. 66) die Rechtsgelehrten des Hohenrats. Das *εν ιερουσ.* unterscheidet dieselben von den Schriftgelehrten Galiläa's, die in dem Evang. eine so grosse Rolle spielen. Die Nennung der drei Kategorien von Mitgliedern soll wohl eine Plenarversammlung andeuten. — v. 6. *και* wie 2, 14: und insbesondere. Das harte Anakoluth. mit dem die v. 5 zuerst genannten *αρχοντες* im Nom. (erg. *συνεχθησαν*) näher aufgezählt werden, weckt den Verdacht, dass hier die Darstellung einer älteren Erzählung ungeschickt mit v. 5 verbunden ist, während dieselbe sich einfach an die Notiz des v. 1 anschloss, wonach die Hierarchen

ξάνδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ, 7 καὶ στήσαν-
τες αὐτοὺς ἐν τῷ μέσῳ ἐπυνθάνοντο· ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν
ποιῷ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς; 8 τότε Πέτρος πλησθεὶς
πνεύματος ἁγίου εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ
πρεσβύτεροι, 9 εἰ ἡμεῖς σήμερον ἀνακρινόμεθα ἐπὶ εὐεργεσίᾳ
ἀνθρώπου ἀσθενοῦς, ἐν τίνι οἶτος σέσωσται, 10 γνωστὸν ἔστω

anwesend waren, als Petrus predigte: Annas erscheint, wie Lc. 3, 2, als der eigentlich leitende Hohepriester, Kajaphas nur noch neben zwei anderen sonst unbekannten Mitgliedern des hohepriesterlichen Geschlechts. That- sächlich sind dies aber die Häupter der saddukäischen Partei und es wäre sehr begreiflich, wenn die Quelle diese von vorn herein als die be- zeichnete, von denen die erste Bedrohung der Apostel ausging, was freilich Lc. nach v. 1f. etwas anders auffasste. — v. 7. ἐπυνθάνοντο) wie Lc. 15, 26. Die Frage geht nach dem ποῖος darauf, ob sie in göttlicher oder teuflischer Macht das Wunder gethan, und welche Bedeutung sie Jesu mit dem Namen, kraft dessen sie den Lahmen wandeln hiessen (3, 6, 16), beilegen. Das deiktische τοῦτο setzt voraus, dass die Scene auf dem Tempelplatz, wo die Heilung geschah, spielt, wo sogar die Sistierung (στήσαντες, wie 1, 23, hier in prägnanter Konstruktion mit ἐν τῷ μέσῳ verbunden) sehr wohl erfolgen konnte, und bestätigt also lediglich, dass die Einkerkierung v. 3, die geschichtlich unbegreiflich ist, da nicht der geringste Anlass dazu vorlag, wie die Synedriumssitzung v. 5, Antizipation des Lc. aus 5, 18, 21 ist. Auch der Verdacht gegen v. 2 bestätigt sich dadurch, dass das dort vermutete Motiv der Verhaftung bei dieser Inter- pellation völlig ignoriert wird. — v. 8. πλησθεὶς πν. αγ.) vgl. Lc. 1, 41, 67. Da in der Anrede die γραμμ. nicht mitgenannt, wie v. 5, ist hier πρεσβύτεροι wohl als Ehrentitel der Volkshäupter gemeint, die zugleich durch ihr Alter ehrwürdig waren. — v. 9. εἰ) setzt den tatsächlich vor- liegenden Fall, der aber dadurch von vorn herein als ein auffälliger mar- kiert wird; daher auch das betonte ἡμεῖς im Gegensatz zu dem verächt- lichen ὑμεῖς am Schlusse von v. 7, und die an sich einen Widerspruch involvierende Bezeichnung des gegenwärtigen Untersuchungsobjekts (ἀνα- κριν., wie Lc. 23, 14) als einer Wohlthat, die einem kranken Menschen (ἀνθρ., wie Lc. 16, 19, 19, 12, 24, 7) erwiesen (Gen. obj.). Das neutrische ἐν τίνι fasst die beiden Fragepunkte des v. 7 zusammen: auf Grund wovon dieser errettet ist (von seinem Krankheitselend, wie Lc. 8, 36). Das deiktische οἶτος zeigt, dass der Geheilte als gegenwärtig gedacht, obwohl von seiner Citation nichts gesagt ist, sodass auch hieraus erhellt, wie die Scene auf dem Tempelplatze spielt und nicht in einer Synedriums- sitzung (vgl. das τοῦτο v. 7). — v. 10. γνωστὸν ἔστω) wie 2, 14. Auch hier ist ausser den v. 8 Angeredeten die ganze Volksmenge (3, 9, 11) gegen- wärtig gedacht (vgl. zu v. 7), in der Petr. behufs seiner feierlichen Er-

παῖσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ, ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, ἐν τοίτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής. 11 οὗτός ἐστιν ὁ λόγος ὁ ἐξουθενηθεὶς ἐφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας. 12 καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῃ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς. 13 θεωροῦντες δὲ τὴν τοῦ Πέτρου παρρησίαν καὶ Ἰωάνου, καὶ καταλαβόμενοι ὅτι ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται, ἐθαύμαζον, ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς ὅτι σὺν τῷ

klärung das ganze Israel repräsentiert sieht. Dieselbe greift einfach auf die Thatsache zurück, dass er 3,6 den Lahmen im Namen Jesu wandeln hiess. Dem *ον υμ. εσταυρ.* (2, 36) tritt mit einem nachdrücklichen Asyndeton das *ον* — *νεκρων* gegenüber. Zu *εν τουτω* erg. *ονοματι*, zu *παρεστηκεν ενωπ.* vgl. Lc. 1, 19. Bem. den grossen Nachdruck, mit dem *υγιης* am Schlusse steht. — v. 11. *ουτος*) auf das entferntere Subj. bezogen, das aber dem Redner als Hauptsubj. vorschwebt. Das *εξουθενηθεις* (Lc. 18, 9. 23, 11) ist stärker als der Ausdruck in Psal. 118, 22, worauf der Redner anspielt, um Jesum als den in der Schrift verheissenen Messias zu bezeichnen. Bem. noch die substantivische Bezeichnung der *οικοδομουντες* des Psalms als *οικοδομοι* (II Kön. 12, 11). — v. 12. *ουκ* — *ουδενι*). Bem. die Verstärkung durch die doppelte Negation, wie Lc. 23, 53: die Errettung vom göttlichen Gericht (*η σωτηρια*), obwohl an das *σεσωσται* v. 9 anspielend, doch im Sinne von 2, 21, vgl. Lc. 19, 9) ist in keinem anderen begründet als in Jesu, weil sein Name nach v. 11 ihn als Heilmittler bezeichnet. — *ουδε γαρ*) denn auch nicht einen von jenem verschiedenen Namen gibt es unter dem Himmel, d. h. in der ganzen Welt (2, 5), der unter Menschen (*εν ανθρ.*, wie Lc. 1, 25. 2, 14) gegeben wäre. Die Begründung setzt voraus, dass ein Name, auf Grund dessen, d. h. durch dessen Anrufung (2, 21), man errettet werden kann, den Menschen gegeben sein muss. Das durch die gesperrte Stellung betonte *ετερον* weist darauf hin, dass nur die Bezeichnung Jesu als Eckstein der Theokratie v. 11 ein solcher sein kann. Der Ausdruck ist insofern ungenau, als der durchaus allgemein gefasste Satz, der allen Menschen, soweit sie unter dem Himmel wohnen, gelten soll, dann doch durch das *ημας* absichtsvoll auf die Hörer appliziert wird, die auf Grund desselben errettet werden müssen. — v. 13. *θεωρουντες*) steht hier von der geistigen Wahrnehmung ihrer *παρρησια* (2, 29). Auch hier schleppt das *και ιωαν.* ganz unmotiviert nach, da Joh. sich garnicht geäussert hat. Das *καταλαβ.* (Ephes. 3, 18) steht vom Inbetrachtnehmen der damit scheinbar kontrastierenden Thatsache, dass sie ungelehrte Leute (*ανθρ.* wie v. 9) und Laien (*ιδιωται*, vgl. II Kor. 11, 6) seien, daher ihre Verwunderung, weil nach ihrer Ansicht nur

Ἰησοῦ ἦσαν, 14 τὸν τε ἄνθρωπον βλέποντες σὺν αὐτοῖς ἐστῶτα τὸν τετραπευμένον, οὐδὲν εἶχον ἀντιπεῖν. 15 κελείσαντες δὲ αὐτοὺς ἔξω τοῦ συνεδρίου ἀπελθεῖν, συνέβαλλον πρὸς ἀλλήλους 16 λέγοντες· τί ποιήσωμεν τοῖς ἀνθρώποις τοῖτοις; ὅτι μὲν γὰρ γνωστὸν σημεῖον γέγονεν δι' αὐτῶν, πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλὴμ φανερόν, καὶ οὐ δυνάμεθα ἀρνεῖσθαι. 17 ἀλλ' ἵνα μὴ ἐπὶ πλεῖον διανεμηθῇ εἰς τὸν λαόν, ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα αὐτοῖς μηκέτι λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ μηδεὶ

zünftige Gelehrsamkeit Freimütigkeit zum öffentlichen Reden geben hönnte. Das durch *τε* damit eng verbundene *επεγν. αυτοις* (3, 10) beruht auf der Reflexion, dass nur die Jüngerschaft Jesu (*συν τ. ιησ. ησ.* im Sinne von Lc. 22, 56), der gleichfalls seiner Zeit so geredet, ihnen diesen Freimut geben konnte. Dass sie dies jetzt erst erkennen, ist freilich nur möglich, wenn die Interpellation v. 7 unmittelbar auf dem Tempelplatz stattfand, und sie nicht bereits als Jünger Jesu verhaftet und dem Syne-
drium vorgeführt waren. — v. 14. *τε*) fügt ebenso, als damit gegeben. hinzu, dass sie angesichts des Geheilten ihnen nicht widersprechen konnten (*εχειν* c. inf., wie Lc. 7, 42), da jene eben als ehemalige Jünger Jesu am besten wissen mussten, in welcher Beziehung die unbestreitbare Heilung zu dem Namen Jesu stand. Auch hier ist also, wie v. 9, die Anwesenheit des Geheilten und damit die Situation auf dem Tempelplatz vorausgesetzt, da der Ausdruck (*συν αυτοις ἐστῶτα*, vgl. Lc. 1, 11. 5, 1f. 18, 13) ausschliesst, dass er erst zur Konfrontation mit ihnen herbeigebracht war. — v. 15. *κελευσαντες*) nur Lc. 18, 40, häufig in den Act. und stets vom Befehl an Untergebene. Der Befehl, sie sollten vor das Synedrium hinaus abtreten, versetzt den Leser wieder in die Versammlung des Hohenrates v. 5 und gehört also der Ausmalung des Lc. (vgl. zu v. 7) an. — *συνεβαλλον*) scil. *λογους*: sie konferierten mit einander. — v. 16. *τι ποιησ.*) wie 2, 37, aber mit dem Dat., wie Lc. 6, 11. Ihre Unentschlossenheit wird dadurch begründet, dass es allen Bewohnern Jerus. offenbar sei, wie ein notorisches Wunder durch sie geschehen, und also unmöglich sei, es abzuleugnen (*αρν.*, wie Lc. 8, 45), was immerhin am nächsten lag. Das *γνωστον* — *πᾶσιν τ. κατοικ. ιερ.* erinnert an den Zusatz des Lc. 1, 19, wie das *σημ. γεγ. δι αυτων* an 2, 43. — v. 17. *αλλ*) korrespondiert dem *μεν* v. 16, weil nicht die Begründung fortgesetzt, sondern gleich genannt wird, was unter diesen Umständen allein zu thun übrig bleibt. Was sich nicht weiter (*ἐπι πλεον*, wie Weish. Sal. 8, 12. II Tim. 2, 16) verbreiten soll ins Volk, ist nicht das Wunder, das ja schon stadtbekannt war (v. 16), sondern was sie mit Drohungen (*ἀπειλησ.*, verstärkt durch das subst. verb. nach Analogie von Lc. 22, 15) zu reden verbieten. Bem. auch die Verstärkung durch die doppelte Negation, wie v. 12. Das Reden auf Grund dieses Namens (vgl. Lc. 24, 47) umfasst alles, was sie von dem im Namen Jesu

ἀνθρώπων. 18 καὶ καλέσαντες αὐτοὺς παρήγγειλαν καθόλου μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ. 19 ὁ δὲ Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀποκριθέντες εἶπον πρὸς αὐτούς· εἰ δίκαιόν ἐστιν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ὑμῶν ἀκοῦειν μᾶλλον ἢ τοῦ Θεοῦ, κρίνατε. 20 οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἃ εἶδαμεν καὶ ἡκούσαμεν μὴ λαλεῖν. 21 οἱ δὲ προσαπειλησάμενοι ἀπέλυσαν αὐτούς, μηδὲν εὐρίσκοντες τὸ πῶς κολάσωνται αὐτοὺς διὰ τὸν λαόν, ὅτι πάντες ἐδόξαζον τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι. 22 ἐτῶν γὰρ ἦν

gegebenen Heil aussagen; das deiktische *τοῦτω* weist auf v. 10. 12 zurück. — v. 18. *καλέσαντες*) sie rufen lassend, wie Lc. 19, 13. Zu *καθόλου* vgl. Amos 3, 3f. Sie sollen sich überhaupt nicht hören lassen (*φθέγγ.*, wie II Petr. 2, 16. 18), auch nicht lehren auf Grund des Namens Jesu. Da die Wiederberufung der Angeklagten wie der Befehl zu ihrem Abtreten v. 15 und die ganze dazwischenliegende Beratung v. 16f. mit der erst von Lc. eingeführten Situation im Synedrium zusammenhängt, kann sich in der älteren Erzählung das Predigtverbot nur einfach an v. 14 angeschlossen haben, das nun v. 17f. in doppelter Form erscheint; in welcher Form es dort stand, lässt sich natürlich nicht mehr mit Sicherheit feststellen, doch ist wenigstens das *διδασκ.* nach v. 2 verdächtig. — v. 19. *ἀποκριθ.* *εἶπον*) gegen 40 mal im Evang. Mit Nachdruck steht das *εἰ δίκαιον* (Lc. 12, 57) *κτλ.* vor *κρίνατε* (Lc. 7, 43): ob es recht ist vor Gott (in seinem Urteil, vgl. Lc. 1, 6. 15. 16, 15), auf euch mehr zu hören (*ἀκοῦειν* c. Gen., wie 3, 22) als auf Gott, beurteilt selbst. Das *μᾶλλον* steht im Sinne von *potius*. — v. 20 begründet, warum sie in dem ihnen verbotenen Reden ein göttliches Gebot sehen, dadurch, dass es ihnen (wegen ihres Zeugenberufs) unmöglich sei (*οὐ δύναμ.* im Sinne von Lc. 6, 42), nicht zu reden von dem, wovon sie Augen- und Ohrenzeugen gewesen sind. — v. 21. *οἱ δὲ*) wie 1, 6. 2, 41: Sie aber, nachdem sie (dem Verbot v. 18) noch Drohungen hinzugefügt hatten, liessen die Apostel los (*ἀπέλυσαν*, wie 3, 13), die sie auf dem Tempelplatz gestellt hatten (v. 7), weil sie nichts fanden (vgl. Lc. 23, 4. 24, 23) in betreff der Art (bem. den Art. vor dem ganzen Satz, wie Lc. 1, 62), wie sie dieselben strafen sollten, und zwar um des Volkes willen, weil alle Gott priesen über (vgl. Lc. 2, 20) dem Geschehenen. Hiernach ist offenbar das v. 17 beschlossene *ἀπ. ἀπειλησ.* gebildet, aber die neue Motivierung davon, dass sie es bei dem Predigtverbot bewenden liessen, schliesst offenbar die andersartige, die v. 16 gegeben war, als Ausmalung des Lc. aus. Auch der wahrscheinlich aus 5, 29 antizipierte *Πέτρος* der Apostel dagegen (v. 19f.) ist hier geschichtlich schwer vorzuziehen; und dass überhaupt von einem strafwürdigen Verhalten der Apostel die Rede ist, erklärt sich nicht aus v. 16f., sondern nur aus der Kritik der Erzählung, die in 3, 15. 17. 4, 10f. lag. — v. 22. *ἐτῶν γὰρ ἦν*) wie 17. Zu *πλειονων* ohne *η* vgl. Mt. 26, 53, zu *γινεσθαι ἐπὶ* Lc. 3, 2.

πλειόνων τεσσαεράκοντα. ὁ ἄνθρωπος ἐφ' ὃν γέγονε τὸ σημεῖον τοῦτο τῆς ἰάσεως. 23 ἀπολυθέντες δὲ ἦλθον πρὸς τοὺς ἰδίους καὶ ἀπήγγειλαν ὅσα πρὸς αὐτοὺς οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι εἶπαν. 24 οἱ δὲ ἀκούσαντες δημοθυμαδὸν ἤραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν καὶ εἶπαν· δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, 25 ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ στόματος Δαυεὶδ παιδὸς σου εἰπών· ἵνατί ἐφρούξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά; 26 παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. 27 συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλαῦτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραὴλ, 28 ποιῆσαι ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλὴ προώρισεν γενέσθαι.

Das Augm. beim Plusquam. *γεγονε* fehlt, wie gewöhnlich im N. T. Das *σημεῖον* ist durch den gen. *επεξεγ. ἰάσεως* näher bestimmt. Je älter der Mann war, desto mehr musste die Heilung Anlass zum Preise Gottes geben. Diese Bemerkung hat nur einen Sinn, wenn die ganze Verhandlung auf dem Tempelplatz stattfand und sie so die Darstellung derselben abschloss. — v. 23. *ἀπολυθέντες*) knüpft an das *ἀπελυσαν* v. 21 an. Das *πρὸς τοὺς ἰδίους* geht auf den Kreis der Apostel, zu denen sie gehörten. Bem. den Rückweis auf v. 18. — v. 24. *οἱ δὲ*) geht auf die *ἰδοὶ* v. 23. Zu dem objektlosen *ἀκούσαντες* vgl. 2, 37, zu *ἤραν φωνήν* Lc. 17, 13, während 2, 14 das Komp. stand. Das gemeinsame Gebet ist wohl, wie 1, 24, von Petr. gesprochen gedacht. Das *ο ποιήσας κτλ.* (Nehem. 9, 6) steht ohne *εἰ*, wodurch die Hinweisung auf die in der Schöpfung bewiesene Allmacht eine viel zu selbständige Bedeutung gewönne. — v. 25 f. *τοῦ πατρὸς ἡμῶν*) steht mit Nachdruck voran, um die Beziehung des durch Davids (*παιδ. σ.*, wie Lc. 1, 69) Mund (*δια στόμ.*, wie 1, 16) gesprochenen Gotteswortes auf die Betenden sicherzustellen. Es folgt Psal. 2, 1 f. wörtlich nach den LXX. — v. 27 begründet, warum die Gebetsanrede auf diesen Ausspruch hinwies, dadurch, dass derselbe sich in Wahrheit (*ἐν ἀληθ.*, wie Lc. 4, 25. 22, 59) eben jetzt erfüllt hat. Das an die Psalmstelle anknüpfende *συνήχθησαν* steht mit *ἐπὶ* im feindlichen Sinne: versammelt haben sie sich wider deinen heiligen Knecht (3, 13. 14) Jesum. Das auf die Taufe Jesu anspielende *ὃν ἐχρίσας* (Psal. 45, 8. Jes. 61, 1) deutet an, dass er der in der Psalmstelle genannte *χριστός* ist. Herodes (Lc. 23, 11) repräsentiert die *βασιλεῖς*, Pilatus die *ἀρχοντες* (v. 26), die römischen Soldaten (2, 23) die *ἔθνη*, und die zwölf Stämme sind wegen der Beziehung auf die *λαοὶ* v. 25 als *λαοὶ ἰσρ.* bezeichnet. — v. 28. *τοῦ ποιῆσαι*) Der Gen. des Inf., wie 3, 2, bezeichnet als Absicht ihrer Zusammenrottung, Jesum zu töten, womit sie aber nur ausführten, wie viel Gottes Hand und

29 καὶ τὰ νῦν, κύριε, ἔπιθε ἐπὶ τὰς ἀπειλὰς αὐτῶν, καὶ δὸς τοῖς δούλοις σου μετὰ παρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου
 30 ἐν τῷ τὴν χεῖρα ἐκτείνειν σε εἰς Ἰασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδὸς σου Ἰησοῦ.
 31 καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνημένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ ἔλαλουν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ μετὰ παρησίας.

32 τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδιά καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον

Rat vorherbestimmte (*προωρισεν*, wie Röm. 8, 29f.). Das Zeugma fordert, bei *η χειρ* (Lc. 1, 66) nicht an die ausführende, sondern an die verfügende Macht zu denken, die durch seinen Ratschluss (*βουλή*, wie 2, 23) gelenkt wird. — v. 29. *τα νυν*) vgl. II Makk. 15, 8. Das *ἐπιθε* (Lc. 1, 25 absolut) steht hier von der göttlichen Fürsorge, welche die Drohungen der Hierarchen (v. 21), die in der Gegenwart als die *αρχοντες* der Psalmstelle (v. 26) betrachtet werden, zunichte machen soll, indem er seinen Knechten (entsprechend dem *δουλοῖα* v. 24, wie Lc. 2, 29) verleiht (*δουν.* c. inf. wie 2, 4), mit aller Freimütigkeit sein Wort zu reden. Die Verkündigung der Apostel ist wie die Christi selbst (Lc. 5, 1) ein Wort Gottes, da sie seine Knechte sind, wie er (v. 27). — v. 30. *εν τω*) auf Grund dessen, dass (sofern diese Bestätigung ihrer Verkündigung durch den göttlichen Machtbeistand ihnen jenen Freimut verleihen wird) du deine Hand ausstreckst (*εκτείνειν*, wie Lc. 5, 13. 6, 10) zur Heilung (v. 22). Das *και σημ. κ. τερ. γιν.* (2, 43) schliesst sich sehr unbequem an *εν τω* — *εκτείνειν σε* an, und ist wohl Zusatz des Lc., da das *δια τ. ονομ. κτλ.* offenbar auf die Lahmenheilung hinweist, von der in der Quelle bisher allein die Rede war. — v. 31. *δεηθεντων*) besonders häufig bei Lc. (vgl. 21, 36. 22, 32). Das wunderbare Erbeben (*εσαλευθη*, wie Lc. 6, 48) der Stätte, an der sie versammelt waren (wobei wohl an das *πνευρον* 1, 13 gedacht ist), gilt als Omen der Gebetserhörung. Das *απαντες* steht nachdrücklich im Gegensatz zu Petr., der schon v. 8 mit heiligem Geiste (bem. das Voranstellen des Adj., wie 1, 8. 2, 38) erfüllt war. In dem *ελαλ. κτλ.* erfüllt sich die Bitte v. 29, woraus mit Sicherheit folgt, dass bei *τ. ιδιους* v. 23 an die Apostel gedacht ist.

4, 32—5, 16, bildet im Sinne des Lc. die Einleitung zum 3. Abschnitt des 1. Teils, welcher von einer gesteigerten Verfolgung der Jünger handelt, und beginnt mit einer Schilderung der Gütergemeinschaft (2, 44f.) — *τ. δε πληθους*) vgl. 2, 6, hier im Gegensatz zu den Aposteln die Gemeinschaft der Gläubiggewordenen, an der von anderer Seite her der Segen Gottes sichtbar wird. Die Einheit des Herzens (als Sitz der Liebe) wird noch dadurch gesteigert, dass auch die *ψυχη* (sonst

εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά. 33 καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς. 34 οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων 35 καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διετίθετο δὲ ἑκάστω καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν. 36 Ἰωσήφ δὲ ὁ

gerade Bezeichnung der Individualität, vgl. 2, 41) nur eine war. Vgl. I Chron. 12, 38, wo *μια ψυχή* das *אחד בלב* wiedergiebt. — *οὐδε εἷς*) wie Röm. 3, 10: auch nicht einer sagte von irgend einem seiner Besitztümer (τ. *υπαρχ. αὐτω*, wie Lc. 8, 3), dass es sein eigen sei. Das *ην αυτοις παντα κοινα* steht in noch umfassenderer Bedeutung, als 2, 44, von voller Gütergemeinschaft. — v. 33. *δυνάμει*) bezeichnet die von ihrem Zeugnis (*μαρτυρ.*, wie I Kor. 1, 6. II Thess. 1, 10) ausgehende Machtwirkung (I Kor. 2, 4 f.), das sie pflichtmässig, d. h. ihrem Auftrage gemäss abgaben (bem. das Comp. *απεδ.*). Daher werden sie ausdrücklich als die Apostel des (erhöhten) Herrn Jesus (1, 21) bezeichnet, der sie, wie das durch seine gesperrte Stellung betonte τ. *αναστ.* sagt, mit dem Zeugnis von seiner Auferstehung betraut hatte (1, 22. 2, 32. 3, 15). Das eng verbindende τε hebt hervor, wie die Folge dieser *δυναμ. μεγ.* ein grosses Wohlgefallen (2, 47) des Volkes war, das auf sie alle gerichtet (*ην επι c. acc.*, wie Lc. 2, 40). Dieser Vers, der aufs unbequemste die Schilderung der Gütergemeinschaft unterbricht, kann nur die ursprüngliche Darstellung von der Erhöhung des Gebets v. 30 sein, wodurch v. 31 f. als Ausmalung des Lc. ausgeschlossen werden, der erst nachträglich diesen Vers eingeschaltet hat und nun, das *παντας* von den *πιστευσαντες* v. 32 nehmend, die weitere Ausmalung von v. 32 als Grund dieses Wohlgefallens anknüpft. — v. 34. *οὐδε γὰρ*) wie v. 12, schildert mit den Worten aus Deut. 15, 4, wie auch nicht irgend ein Bedürftiger unter ihnen war, weil, wieviele Besitzer von Grundstücken (1, 18 f.) oder Häusern waren, (dieselben) verkaufend, den Preis dessen, was sie verkauften, brachten, und nach v. 35 zu den Füßen der Apostel niederlegten. Dass es ihnen damit zur freien Disposition überlassen war, zeigt das Folgende, wonach es verteilt wurde (Lc. 18, 22), je nachdem irgend einer etwa (es) bedurfte (wörtlich wie 2, 45). Das *χωρ.* — *πωλ.* — *εφερον τιμ.* — *ετιθ. π. τ. ποδ. τ. αποστ.* ist bereits aus der folgenden Erzählung der Quelle entnommen, die es vorbereitet. — v. 36 f. leitete in der Quelle die Geschichte von Ananias und Sapphira ein und rührt zweifellos von andrer Hand her, wie v. 32. 34 f., da dieser Einzelfall unmöglich der Erwähnung wert gehalten wäre, wenn wirklich das hier erzählte Verhalten ein ganz allgemeines gewesen wäre. Lc. nimmt es natürlich als ein blosses Beispiel desselben. — v. 36. *ο επιελθ.*) wie 1, 23. Der seitens der Apostel dem Joseph gegebene

ἐπικληθεὶς Βαρνάβας ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὃ ἐστὶν μεθερμηνούμενον υἱὸς παρακλήσεως, Λευεΐτης, Κύπριος τῷ γένει, 37 ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ, πωλήσας ἤνεγκεν τὸ χρήμα καὶ ἔθηκεν πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων. V, 1 ἀνὴρ δέ τις Ἀνανίας ὀνόματι σὺν Σαπφείρᾳ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ ἐπώλησεν κτῆμα, 2 καὶ ἐνοσφίσατο ἀπὸ τῆς τιμῆς, συνειδυίης καὶ τῆς γυναικός, καὶ ἐνέγκας μέρος τι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων ἔθηκεν. 3 εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· Ἀνανία, διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαι σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ νοσφίσασθαι ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου; 4 οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν; τί ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ

Beiname Barnabas, nach dem er im Folgenden stets ausschliesslich genannt ist, wird verdolmetscht (Mc. 5, 41): υἱὸς παρακλήσεως, das sonst im Evang. nur von Tröstung (2, 25. 6, 24) steht, hier aber wohl von prophetischer Ansprache überhaupt (I Kor. 14, 3). — v. 37. χρήμα) steht hier von dem Gelde, das er durch den Verkauf des ihm gehörigen (ὑπαρχ. αυτ., wie 3, 6) Ackers gewonnen hatte. Bem., wie hier und 5, 10 πρὸς stand, wie Mc. 5, 22. 7, 25, während Lc. 5, 2 sein παρα (v. 35) eingebracht hat. — 5, 1. ἀνὴρ δε) markiert den Gegensatz zu Barnabas. Das σὺν deutet an, dass er in Gemeinschaft mit seinem Weibe handelte, wenn er ein Besitztum verkaufte. — v. 2. ἐνοσφ. ἀπο) wie Jos. 7, 1: er unterschlug (etwas) von dem Kaufpreis, und zwar ebenfalls unter Mitwissen (vgl. I Kor. 4, 4) seines Weibes, indem er nur einen Teil (vgl. Lc. 15, 12) zu den Füßen der Apostel niederlegte. — v. 3. δια τι) wie Lc. 19, 23. Die Frage setzt voraus, dass er den Satan (Lc. 13, 16. 22, 31) hätte verhindern können, sein Herz mit der betrügerischen Absicht zu erfüllen. Dieselbe wird als ein Belügen des heiligen Geistes dargestellt (ψεύσ. c. acc., wie Deut. 33, 29. Jes. 57, 11), sofern die mit ihm erfüllten Apostel, denen er das Geld übergab, seine That der Aufopferung der Gemeinde als eine der That des Barnabas (4, 37) analoge verkündigen sollten, und er doch von dem Preise des Grundstücks (als welches hier das κτῆμα v. 1 erscheint) etwas unterschlagen hatte. Er trachtete also nach dem Ruhm einer Aufopferung, die er doch nicht leistete. — v. 4. οὐχι) in der Frage, die eine Bejahung in sich trägt, wie Lc. 6, 39: verblieb es (nämlich das χωρίον) dir nicht als Eigentum, wenn es blieb, wie es war (Gegensatz zu πραθὲν)? Bem. das Wortspiel mit dem μένειν. Und befand es sich nicht auch als verkauft (d. h. sein Kaufpreis) in deiner Verfügungsgewalt? Die Frage ist, wie die ganze Voraussetzung der Erzählung, die darum aus einer Quelle herrühren muss, der schlagendste Beweis, dass die Auffassung des Lc. 2, 45. 4, 34 f. eine unrichtige, da die Allgemeinheit dieses Verhaltens mindestens einen moralischen Zwang ausgeübt hätte. — τι οτι) vgl. Lc. 2, 49: was hat

σου τὸ πρᾶγμα τοῦτο; οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ.
 5 ἀκούων δὲ ὁ Ἀνανίας τοὺς λόγους τούτους, πεσὼν ἐξέψυξεν.
 καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας· 6 ἀνα-
 στάντες δὲ οἱ νεώτεροι συνέστειλαν αὐτὸν καὶ ἐξενέγκαντες
 ἔθαψαν. 7 ἐγένετο δὲ ὡς ὥρῳν τριῶν διάστημα καὶ ἡ γυνή
 αὐτοῦ μὴ εἰδυῖα τὸ γεγονός εἰσῆλθεν. 8 ἀπεκρίθη δὲ πρὸς
 αὐτὴν Πέτρος· εἰπέ μοι, εἰ τοσοῦτον τὸ χωρίον ἀπέδοσθε; ἡ
 δὲ εἶπεν· ναί, τοσοῦτον. 9 ὁ δὲ Πέτρος πρὸς αὐτήν· τί ὅτι

es für eine Bewandtnis (hinsichtlich des Grundes) damit, dass du in deinem Herzen festsetzt (εἰ. ἐν τ. καρδίᾳ, wie Lc. 1, 66. 21, 14, doch hier von dem Beschluss) dieses Thun (πρᾶγμα, wie Gen. 19, 22. 44, 15)? Er hat Gott gelogen (Dat., wie Jos. 24, 27. Psal. 18, 45), sofern seine Aufopferung des angeblich ganzen Besitztums den Aposteln als eine das volle Wohlgefallen Gottes verdienende erscheinen sollte. Natürlich weiss der Apostel darum durch göttliche Erleuchtung. — v. 5. ἀκουων) im part. praes. bezeichnet, wie er unmittelbar beim Hören dieser Worte niederfallend seine Seele aushauchte. Dass dies Gottesgericht irgendwie durch Petrus vermittelt war, erhellt nicht. Daraus, dass über alle, die es hörten, eine grosse Furcht kam (vgl. Lc. 1, 65) ergibt sich, dass das Geld in voller Gemeindeversammlung übergeben war, und dass alle aus den Worten des Petrus erkannten, wie dies offenbare Gottesgericht die Strafe für die schwere Sünde des Ananias war, vor der die Gemeinde dadurch gewarnt werden sollte. — v. 6. ἀναστ.) wie 1, 15. Die νεώτεροι (Lc. 22, 26) sind die jüngeren Glieder der Gemeinde, die ohne besondere Beamtung, wie selbstverständlich, die äusseren Dienste leisteten, die hier darin bestanden, dass sie den Toten zudeckten und, nachdem sie ihn hinausgetragen, ihn begruben (2, 29). — v. 7. ἐγένετο — καὶ) wie Lc. 5, 1. Die Zeitbestimmung (ein Zwischenraum von etwa 3 Stunden) ist strukturlos eingeschoben, wie Lc. 9, 28. Bem. die subjektive Negation: ohne doch, wie man erwarten sollte, um das Geschehene zu wissen. Das εἰσῆλθεν bestimmt sich, wie nachher v. 10, aus dem Kontext, wie Lc. 11, 37: in die Gemeindeversammlung. — v. 8. ἀπεκρίθη) wie 3, 12, ohne vorherige Frage: auf Anlass ihres Kommens hub Petrus an. Er scheint voraussetzen, dass das Weib kommt, um nach dem Eindruck, den die Schenkung ihres Mannes gemacht hat, zu sehen. Zu εἶπε μοι εἰ vgl. Lc. 22, 66. Das deiktische τοσοῦτον, das auf das noch daliegende Geld hinweist, steht als gen. pret. nachdrücklich voran. Die Frage, ob sie das Grundstück (v. 3) um diesen Preis verkauft haben, wie also der Mann bei seiner Schenkung angegeben haben muss, bejaht das Weib (ναί, wie Mt. 5, 37, im Evang. nur als Bekräftigungsformel). Die Frage soll feststellen, ob das Weib mitschuldig ist. — v. 9. πρὸς αὐτήν) ohne verb. dic. wie 2, 38. Zu τί ὅτι vgl. v. 4. Das συμφανερν (Mt. 20, 2) ist hier

συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου; ἰδοὺ οἱ πόδες τῶν θαιψάντων τὸν ἄνδρα σου ἐπὶ τῇ θύρᾳ, καὶ ἐξοίσουσιν σε. 10 ἔπεισεν δὲ παραχρῆμα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἐξέψηξεν· εἰσελθόντες δὲ οἱ νεανίσκοι εὗρον αὐτὴν νεκράν, καὶ ἐξενέγκαντες ἔθαιψαν πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς. 11 καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα. 12 διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγένετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ· καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν πάντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος· 13 τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός 14 — μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν τε

passivisch gewandt mit dem Dat., wie Lc. 23, 15, statt *υπο* c. gen. Sie sind übereingekommen, auf die Probe zu stellen (*πειρασαι*, wie Exod. 17, 2. Num. 14, 22. Psal. 78, 41) den (in den Aposteln wirksamen) Geist Jehovas (*πν. κυρ.*, wie Lc. 4, 18 nach Jes. 61, 1), ob sie sich durch die nur scheinbar der des Barn. gleiche Aufopferung werden täuschen lassen. Das *ἰδου* schliesst hebräischartig das Verb. ein, wie Lc. 1, 36. 38. Zu dem plastischen *οι ποδες των θαιψ.* vgl. Lc. 1, 79, zu *επι τ. θυρ.* 3, 10. Petr. weiss, dass die Jünglinge demnächst zurückkehren müssen, und dass die gleich Schuldige auch das gleiche Strafgericht ereilen wird, daher das *εξοισ.* mit Beziehung auf v. 6. — v. 10. *παραχρ.*) wie 3, 7. Die *νεωτεροι* v. 6 heissen hier (ohne Wechsel des Sinnes) *νεανισκοι* (vgl. Lc. 7, 14); gerade wie dort wird erzählt, wie sie das Weib, das sie tot fanden, hinaustrugen und begruben neben (*προς* c. acc., wie 3, 2) ihrem Manne. — v. 11. Wiederholung von v. 5, doch so, dass hier statt der Anwesenden steigernd die gesamte Gemeinde (*ἐκκλησια*, hier zum ersten Male, ganz unvermittelt, auftretend) und alle (ausserhalb der Gem.), die davon hörten, genannt sind. — v. 12. *δια δε τ. χειρ.*) vgl. 2, 23. Hier erst scheint die ältere Erzählung von der Wunderthätigkeit der Apostel in umfassenderem Sinne zu berichten, was Lc. schon 2, 43 antizipierte. Die *παντες* sind nach dem Zusammenhang mit v. 11 die Glieder der *ἐκκλησια*, die sich einmütig mit den Aposteln in der Halle Salomo's (3, 11) aufhielten, und denen v. 13 als *λοιποι* die *παντες* aus v. 11, also die Nichtchristen, gegenüberstehen, von denen keiner wagte, in engere Verbindung mit den Aposteln zu treten (*κολλασθαι*, wie Lc. 15, 15), wie die um sie versammelte Gemeinde, da das Volk sie nur (aus ehrerbietiger Entfernung) pries (*εμεγαλ.*, wie Lc. 1, 46). — v. 14 ist eine Parenthese, welche nur der Vorstellung vorbeugt, als ob diese scheue Zurückhaltung Bekehrungen durch die Apostel verhinderte: um so mehr aber (*μᾶλλον* im Sinne von *magis*, abweichend von 4, 19) wurden (der Gemeinde) hinzugefügt solche, die dem Herrn gläubig waren, d. h. deren ganzes Heilsvertrauen dem erhöhten Christus galt. Der hyperbolische Plural *πληθη* steht, weil jetzt

καὶ γυναικῶν —, 15 ὥστε καὶ εἰς τὰς πλατείας ἐκρέειν τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιά ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν. 16 συνήρχετο δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν περὶ πόλεων Ἱερουσαλήμ, φέροντες ἀσθενεῖς καὶ ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες.

17 ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου 18 καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ ἔθεντο αὐτοὺς ἐν

nicht nur eine Menge von Männern, sondern auch von Weibern bekehrt wurde. Wegen der Rückweisung auf 4, 4 dürfte die unbequem die Erzählung unterbrechende Parenthese von Lc. herrühren, an den auch das τε — καὶ erinnert. — v. 15. ὥστε) wie 1, 19, knüpft ausschliesslich an v. 13 an, wonach man die Apostel nicht anzugehen oder herbeizuholen wagte, sodass man sogar die Kranken (nur) auf die Strassen hinaustrug und sie dort niedersetzte (3, 2) auf kleinen (leicht tragbaren) Betten (daher das Diminutiv) und Bahren (κραβ., wie Mc. 2, 4). Der gen. abs. zeigt, dass es Petrus war, von dessen Schatten die Rede ist, der also in der Quelle ebenso durch seine Wunderthätigkeit, wie durch seine Reden hervorragte. Das καὶ (Mc. 5, 28) involviert den Gedanken: damit er sie irgendwie berührte, auch wenn nur sein Schatten einen von ihnen beschattete (ἐπισκιάσ. c. dat., wie Lc. 1, 35). — v. 16. συνήρχ. — το πλῆθ.) wie 2, 6, nur das schildernde Imperf., weil es immer wieder geschah. Das τ. περὶ πόλεων bildet einen Begriff: die Nachbarstädte Jerus.'s. Das φέροντες geht auf das kollektive πλῆθος, wie 3, 11 das ἐκθαμβοί, das ὀχλουμ. ὑπο πνευμ. ακαθ. erinnert an Lc. 6, 18. Das argumentierende οἵτινες motiviert das Hinzubringen der Kranken, welche ja (durch die Apostel v. 12) geheilt wurden sämtlich. Bem. das betonte ἅπαντες am Schluss. Hier ist von der Zurückhaltung v. 13 keine Rede mehr; daher wohl Zusatz des Lucas.

v. 17 beginnt nun die Erzählung von der gesteigerten Verfolgung, worauf es dem Lc. vor allem in diesem Abschnitt ankommt (vgl. zu 4, 32). — ἀναστὰς) abweichend von 1, 15. 5, 6, vom Eintreten in die Aktion, besonders feindliche, wie Hiob 16, 8. Mt. 12, 41. Der Hohepriester und seine Genossen (οἱ σὺν αὐτῷ, wie Lc. 9, 32) bilden die Saddukäerpartei, die aber von Lc. nach 4, 1f. nur noch als eine αἵρεσις (II Petr. 2, 1) betrachtet wird, welche sich durch gewisse Lehrmeinungen charakterisiert. Das ἡ οὖσα (statt οἱ οὖντες) ist vom Prädikat attrahiert. Sie wurden mit Eifersucht erfüllt auf die Volksgunst, welche die Apostel auf sich zogen, und welche der Grund ihres erneuten Einschreitens wird. — v. 18 erinnert an 4, 3 und wird also von der Hand des Lc. herrühren, wie jene Stelle, zumal die Gefangensetzung aus dem v. 17 angegebenen Motiv geschichtlich ebenso undenkbar, wie dort. Es wird nur der Gewahrsam, in dem man

τηρήσει δημοσίᾳ. 19 ἄγγελος δὲ κυρίου διὰ νυκτὸς ἤνοιξεν τὰς θύρας τῆς φυλακῆς, ἐξαγαγὼν δὲ αὐτοὺς εἶπεν· 20 πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης. 21 ἀκούσαντες δὲ εἰσῆλθον ὑπὸ τὸν ὄρθρον εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκον. παραγενόμενος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ οἱ σὺν αὐτῷ συνεκάλεσαν τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, καὶ ἀπέστειλαν εἰς τὸ δεσμοκτήριον

sie unterbrachte, ausdrücklich als ein öffentlicher, d. h. als ein Gefängnis bezeichnet. Jetzt erstreckt sich also nach Lc. die Einkerkierung bereits auf alle Apostel. — v. 19. *αγγ. κυρ.*) erinnert an 12, 7 und ist, wie die ganze wunderbare Befreiung der Apostel, die ohne jeden Einfluss auf den folgenden Hergang bleibt, Ausmalung des Lc. nach Analogie der dort aus seiner Quelle entnommenen Erzählung. Das *δια νυκτος* kann sich nicht, wie Lc. 5, 5, darauf beziehen, dass das Folgende die ganze Nacht beanspruchte, sondern deutet nur an, dass es zur Nachtzeit (eig. durch die Nacht hin, während der Nacht) geschah. Der Engel öffnet die verschiedenen Thüren des Gefängnisses (wie 12, 10) und redet ihnen, indem er sie hinausführt, ermunternd zu. — v. 20. *πορεύεσθε*) ein Lieblingswort des Lc.: gehet hin und aufgetreten (*σταθ.* nach 2, 14) redet im Tempel dem Volk alle Worte (*ρημ.* ebenfalls nach 2, 14) dieses Lebens. Der Gen. kann nur gen. obj. sein (de vita), und das *ταύτης* (deiktisch, wie 4, 17) hinweisen auf das Leben, das den Aposteln als das gegenwärtig durch den Messias (vgl. 3, 15) dargebotene bekannt ist. — v. 21. *ακούσαντες*) ohne Objekt, wie 2, 37. 4, 24, hebt ihre Folgsamkeit gegen den Befehl des Engels hervor, weshalb auch das thatsächlich kaum vorstellbare *υπο* (III Makk. 5, 2. Tob. 7, 11) τ. *ορθρον* (gegen die Morgendämmerung hin, vgl. Lc. 24, 1) nur hervorhebt, dass sie nicht früh genug die ihnen befohlene Lehrthätigkeit beginnen konnten. Das pleonastische *παργεν.* (Evang. 7, 4 und sehr häufig bei Lc.) nimmt hier lediglich das *αναστας* v. 17 auf, da ja die Verhaftung nur mittelbar durch sie geschah, um zu sagen, wozu sie sich in ihrer Wut anschickten, und legt die Vermutung nahe, dass in der Quelle erst hier von dem Vorgehen des Hohenpriesters und seiner Genossen erzählt wurde, das zunächst lediglich darin bestand, dass man den Hohenrat zusammenrief (*συνεκαλ.*, wie Lc. 15, 6. 9). Das schliesst nicht aus, dass, ähnlich wie v. 17, bei dieser Gelegenheit die hohepriesterliche Clique als der Kern der saddukäischen Partei bezeichnet war (vgl. zu 4, 6). Dass hier verschiedene Hände gearbeitet haben, erhellt auch daraus, dass das mit *συνεδριον* durch *και* (und zwar) durchaus tautologisch verbundene *πασαν τ. γερουσιαν τ. υιων ισρ.* (Exod. 3, 16. 4, 29. 12, 21) sich nur erklärt, wenn hier in der Quelle wirklich mit ATlichem Ausdruck eine Berufung des Hohenrats erzählt war, die Lc. durch den vorausgeschickten gangbaren Ausdruck (vgl. Mc. 14, 55) erläuterte. Das Folgende gehört natürlich ihm an, da es mit v. 17—20 zusammenhängt. Zu *δεσμοκτήριον* vgl. Gen. 40, 3.

ἀχθῆναι αὐτούς. 22 οἱ δὲ παραγενόμενοι ὑπῆρέται οὐχ εὖρον αὐτούς ἐν τῇ φυλακῇ· ἀναστρέψαντες δὲ ἀπήγγειλαν 23 λέγοντες ὅτι τὸ δεσμωτήριον εὖρομεν κεκλεισμένον ἐν πάσῃ ἀσφαλείᾳ καὶ τοὺς φύλακας ἐστῶτας ἐπὶ τῶν θυρῶν, ἀνοίξαντες δὲ ἔσω οὐδένᾳ εὖρομεν. 24 ὥς δὲ ἤκουσαν τοὺς λόγους τούτους ὁ τε στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς, διηπόρουν περὶ αὐτῶν, τί ἂν γένοιτο τοῦτο. 25 παραγενόμενος δὲ τις ἀπήγγειλεν αὐτοῖς ὅτι ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οὗς ἔθεσθε ἐν τῇ φυλακῇ

Mt. 11, 2; das *αχθῆναι* steht hier im Sinne von gerichtlicher Vorführung. — v. 22. *οἱ — υπηρ.*) die (im Gefängnis, in das sie v. 21 geschickt waren) angekommenen Diener fanden sie natürlich nach v. 19 dort nicht vor. Zu *αναστρέψ.* vgl. Gen. 49, 22. Richt. 8, 13. Jerem. 41, 14. Das *απηγγ.* steht hier, wie v. 25, von dienstlicher Meldung. — v. 23 malt mit *οτι* recit. den Befund der Diener, die, weil die Befreiung der Apostel durch ein Wunder erfolgt war, das Gefängnis wohl verschlossen fanden in aller Sicherheit (vgl. II Makk. 3, 22), so dass auf natürliche Weise niemand entinnen konnte und die Wächter (*φυλ.*, wie Gen. 4, 9. Ezech. 27, 11) dicht an der Thüre stehend, so dass schon darum keiner hinauskonnte; als sie aber (die Thüren) öffneten, fanden sie inwendig niemanden. — v. 24. *ως δε* lukan., vgl. 1, 10. Der *στρατηγος τ. ιερου* (4, 1), der bei der Flucht der im Tempel Verhafteten die grösste Verantwortung hatte, und die Hohenpriester, welche die Verhaftung veranlasst (v. 17), werden durch *τε και* eng verbunden als die, welche nun ratlos waren in betreff der Worte v. 23, was dieses wohl werden möchte. Bem. die offenbare Nachbildung von 2, 12, nur das *διηπ.* im Act., wie Lc. 9, 7, und den nur bei Lc. so häufigen Optativ. — v. 25 knüpft unmittelbar an v. 21 an, so dass sogar das *παραγεν.* — *απηγγ. οτι* nur in v. 22 antizipiert erscheint, und ist wohl die Fortsetzung des älteren Berichts, wonach in einer Synedriumssitzung, die immerhin der wieder auftauchenden Messiasfrage wegen berufen war, verkündigt wurde, dass die Apostel wieder im Tempel predigten, was ihnen nach 4, 17 f. so nachdrücklich verboten war. So erst erscheint ein wirklich greifbarer geschichtlicher Grund zur Sistierung der Apostel. Die Voraussetzung, dass die Apostel jenem Gebot zuwider im Tempel den Messias verkündigten, war in der älteren Erzählung 4, 33. 5, 12 ausreichend gegeben, während es Lc. dadurch noch näher motivieren zu müssen meinte, dass sie (bei ihrer von ihm vorausgesetzten wunderbaren Befreiung) ausdrücklich dazu angewiesen waren. Die Form der Meldung knüpft natürlich an die Voraussetzungen des Lc. (*εθεσθε εν τ. φυλ.*, vgl. v. 18) an, während das *εστωτες* noch im Unterschiede von v. 20 an 4, 14 erinnert. Auch dass die Apostel hier als Volkslehrer erscheinen, gehört nach 4, 2. 18 der Vorstellung des Lc. an, während doch das Lehren ihnen niemand verbieten konnte, wenn sich dasselbe nicht dem ausdrücklichen Verbot der

εἰσιν ἐν τῇ ἱερῇ ἐστῶτες καὶ διδάσκοντες τὸν λαόν. 26 τότε ἀπελθὼν ὁ στρατηγὸς σὺν τοῖς ὑπηρέταις ἤγεν αὐτούς, οὐ μετὰ βίας — ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν —, μὴ λιθασθῶσιν. 27 ἀγαγόντες δὲ αὐτοὺς ἔστησαν ἐν τῷ συνεδρίῳ. καὶ ἐπρωτῶτησεν αὐτοὺς ὁ ἀρχιερεὺς 28 λέγων· παραγγελίᾳ παρηγγεῖλαμεν ὑμῖν μὴ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ, καὶ ἰδοὺ πεπληρώκατε τὴν Ἱερουσαλὴμ τῆς διδαχῆς ὑμῶν, καὶ βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου. 29 ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπαν· πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώ-

geistlichen Oberbehörde entgegen auf die Messianität Jesu bezog. — v. 26 zeigt, dass auch das Auftreten des στρατηγ. und der ὑπηρεται in v. 22. 24, wie das αχθ. v. 21, sehr wohl aus dem älteren Bericht antizipiert sein können, wo es sich um die Verhaftung der das Predigtverbot übertretenden Apostel handelt, die das Imperf. ἤγεν in der Art ihres Vollzugs schildert. Durchaus wahrscheinlich wird nämlich beschrieben, wie dieselbe nicht mit Gewalt (μετὰ βίας, wie Exod. 14, 25) erfolgen konnte aus Furcht vor dem Volke. Das μὴ λιθ. knüpft man am besten an οὐ μετὰ βίας an, so dass das εφοβ. γὰρ τ. λαόν (Lc. 22, 2) reine Parenthese bleibt, die, wie v. 14, sehr wohl von Lc. herrühren kann, da sich das μὴ λιθ. hinlänglich aus dem δια τ. λαόν 4, 21 erklärt. Von dieser Befürchtung war weder 4, 3, noch 5, 18 die Rede, weshalb hier offenbar zum ersten Male in der älteren Erzählung eine solche Verhaftung eintritt. — v. 27. ἐστήσαν) vgl. 4, 7. Zu ἐπρωτ. αυτ. λεγ. vgl. Lc. 3, 10. 14. — v. 28. παρηγγ.) wie 4, 18, verstärkt durch παραγγελία nach Analogie von 4, 17. Das μὴ διδ. ἐπὶ τ. ὀνομ. τ. ist um so mehr Wiederaufnahme von 4, 17f., als dem deiktischen τούτῳ in diesem Zusammenhange jede Beziehung fehlt; doch kann auch in der älteren Erzählung eine Hinweisung auf das dort von ihr formulierte Predigtverbot gestanden haben. Das καὶ ἰδόν (1, 10) leitet den Kontrast ihres tatsächlichen Verhaltens dagegen ein, wonach sie die ganze Stadt erfüllt haben mit ihrer Lehre. Neben dieser vom Standpunkt des Lc. völlig erschöpfenden Angabe der Anklage gegen sie fällt sehr auf die zuerst auf den Inhalt ihres Predigens eingehende, wonach sie mit der Verkündigung Jesu als des Messias das Blut Jesu, dessen Namen sie nicht aussprechen mögen (daher das verächtliche τ. ἀνθρwp. τούτ.), über sie bringen wollten (vgl. Richt. 9, 24), d. h. das Volk aufreizen, dass sie den Tod Jesu an ihnen rächen. Erst dies ist sicher der geschichtliche Grund ihres ersten, wie ihres jetzigen Einschreitens und daher der aus der älteren Darstellung entnommene Hauptteil der Anklage. — v. 29. ἀποκριθ. εἶπαν) In der Anklage lag die Frage, wie sie sich deshalb verantworten könnten, und die Antwort, die sie hier darauf gaben, war 4, 19 bereits antizipiert, wo auch das μᾶλλον (im Sinne von potius, vgl. dagegen v. 14 von der Hand des Lc.) steht, während hier

ποις. 30 ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου· 31 τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ἕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. 32 καὶ ἡμεῖς ἐσμέν αὐτῷ μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ. 33 οἱ δὲ ἀκούσαντες διεπρίοντο καὶ ἐβούλοντο ἀνελεῖν αὐτούς. 34 ἀναστὰς δὲ τις ἐν τῷ συνεδρίῳ Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ, νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ, ἐκέλευσεν ἔξω βραχὺ τοὺς ἀνθρώπους ποιῆσαι, 35 εἰπὲν τε πρὸς αὐτούς· ἄνδρες Ἰσραηλιταί, προσ-

das *πειθαρχεῖν* (v. 32) die originalere Fassung derselben zeigt. Petr. redet im Namen der Apostel, wie 2, 14. — v. 30. ο θεος τ. πατ. ημ.) wie 3, 13. Aufs neue wird die Auferweckungsthat Gottes (3, 15) in den schärfsten Kontrast gestellt zu ihrem Verhalten gegen Jesum (wie 2, 23f. 4, 10), weshalb sein Tod hier als eigenhändiges Umbringen (*διαχειρ.*, wie Hiob 30, 24) bezeichnet wird, obwohl das Aufhängen (*κρεμασ.*, wie Lc. 23, 39) am Schandpfahl (vgl. Deut. 21, 22f.), d. h. das Kreuzigen durch anderer Hände geschah (2, 23). — v. 31. αρχηγος) wie 3, 15, hier näher bestimmt durch das *σωτηρα* (Lc. 2, 11), sofern er sein Volk zur Errettung im göttlichen Gericht führt, was er nur als der durch die Rechte Gottes Erhöhte (2, 33) vermag. Das *του δοῦναι* (Lc. 1, 77) weist auf die göttliche Absicht hin, durch diese thatsächliche Erklärung zu seinen Gunsten Israel (2, 36. 4, 10) zur Erkenntnis des durch seine Ermordung begangenen Verbrechens und damit zur Sinnesänderung und der mit ihr verheissenen Sündenvergebung (vgl. Lc. 24, 47) zu führen. — v. 32. αὐτῷ) geht auf τω ωρ.; denn um den v. 31 angegebenen Zweck zu erreichen, war es notwendig, dass dem Volke das oben von Petrus Gesagte (*τα ρήματα*) bezeugt werde, und der göttlichen Berufung dazu müssen sie gehorchen, zumal der heilige Geist, der durch Vermittlung des erhöhten Christus (2, 33) ausgegossen und darum ebenfalls ein Zeuge seiner Erhöhung ist, als die höchste Gabe der messianischen Zeit gerade den *πειθαρχοντες* gegeben ist und so immer aufs neue zu solchem *πειθαρχεῖν* (v. 29) treibt. — v. 33. οἱ δὲ) wie 4, 24, mit dem objektlosen *ακουσ.* Das *διεπρίοντο* (eig. zersägen, vgl. I Chron. 20, 3) steht von der schmerzlichen Entrüstung, die ihnen ins Herz schnitt (vgl. Lc. 2, 35). Das erzeugte in ihnen den Entschluss (*εβουλ.*, wie v. 28), sie zu töten (2, 23). — v. 34. αναστας) wie 1, 15, da die Versammlung natürlich sitzend gedacht ist. Bem. das voranstehende *τις*, wie 3, 2: einer im Synedrium, ein Phariseer (also von der Gegenpartei der Priesterschaft v. 17) namens Gamaliel, der ein beim ganzen Volk in Ehren gehaltener (*τιμ.*, wie Hebr. 13, 4) Gesetzeslehrer war, befahl, die Menschen für kurze Zeit (*βραχυ*, wie Jes. 57, 17) hinauszuschaffen. Diese Situation schwebt dem Lc. schon 4, 15 vor. — v. 35. ειπεν τε) verbindet sich eng mit dem

ἐχετε ἑαυτοῖς, ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις τί μέλλετε πράσσειν. 36 πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θεοῦδᾶς, λέγων εἶναι τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλήθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίῳ, δς ἀνηρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν. 37 μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ· κἀκεῖνος ἀπώλετο, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν. 38 καὶ τὰ νῦν, λέγω ὑμῖν, ἀπόστητε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τούτων καὶ ἄφετε αὐτούς· ὅτι ἐὰν ἡ ἐξ ἀνθρώπων ἢ βουλὴ αὐτῆ ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται·

Vorigen, weil, eben um dies zu sagen, er die Angeklagten entfernte. Das *προσεχ. εαυτ.* (Lc. 21, 34) wird hier näher bestimmt durch den Satz *τι μελλ. πρ.* (Lc. 22, 23), zu dem das mit Nachdruck ihm vorangestellte *ἐπὶ* gehört: nehmt euch in acht hinsichtlich dessen, was ihr an diesen Menschen (vgl. v. 28) thun wollt. — v. 36. *τούτων*) mit Nachdruck voranstehend, wie Lc. 23, 7, weil aus der Vergangenheit gelernt werden soll. Hier liegt allerdings ein Irrtum vor, da der Aufstand (*ἀνέστη*, vgl. zu v. 17) des Theudas erst später fällt, als diese Verhandlung. Wegen der Parallelisierung mit Jesu sagt das *τινα* nur allgemein, dass er sich selbst für einen von Bedeutung ausgab (nach Jos. Ant. 20, 5, 1 für einen Propheten). Trotz der grossen Zahl, die ihm anhing (*προσεκλήθη*, wie II Makk. 14, 24), ward er getötet und alle, soviel ihrer ihm gehorchten (vgl. Lc. 16, 31), wurden versprengt und vernichtet. — v. 37. *μετὰ τοῦτον*) natürlich erst recht irrig. Das Beispiel des Theudas ist wohl von Lc. eingeschaltet, weil es einen mehr religiösen Charakter hatte, und der Aufstand des Judas in den Tagen der Schatzung (vgl. Lc. 2, 2), weil rein politischer Art, hier kein genügendes Analogon zu bieten schien (bem., wie das *ἀνέστη* — *παντες οσοι επειθοντο αυτω* von hier bereits v. 36 antizipiert). Das *απεστησεν* (Deut. 7, 4) verbindet sich prägnant mit *οπισω αυτου*: er machte eine Volksmenge abtrünnig, so dass sie ihm nachfolgte. Zu *απωλετο* vgl. Lc. 13, 3, 5, zu *διεσκορπισθ.* Lc. 1, 51, zur Sache Jos. Ant. 18, 1. 1. — v. 38. *και τα νυν*) wie 4, 29, leitet zu dem über, was für die Gegenwart aus diesen Beispielen der Vergangenheit folgt, so dass das *λεγω υμιν* Einschaltung, wie Lc. 12, 51. 13, 3, 5, ist: lasst ab von diesen Menschen (*αποστ. απο.* wie Lc. 4, 13) und lasst sie gewähren, weil, wenn dieser Rat (*βουλη*, wie Lc. 23, 51, von dem geplanten Unternehmen der Apostel) und dies Werk (d. h. ihr Thun, womit sie dasselbe durchzusetzen suchen) von Menschen herrührt, es sich von selbst auflösen wird (*καταλ.*, wie IV Makk. 4, 24), wie die Unternehmungen des Theudas und Judas, woraus aber durchaus nicht folgt, dass die Apostel mit diesen Männern verglichen werden, da erst nach dem Tode derselben die Schar ihrer Anhänger sich auflöste,

39 εἰ δὲ ἐκ Θεοῦ ἐστίν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μήποτε καὶ Θεομάχοι εὗρεθῆτε. 40 ἐπεὶ ᾤθησαν δὲ αὐτῷ, καὶ προσκαλεσάμενοι τοὺς ἀποστόλους δείραντες παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἀπέλυσαν. 41 οἱ μὲν οὖν ἐπορεύοντο χαίροντες ἀπὸ προσώπου τοῦ συνεδρίου, ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι. 42 πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.

VI, 1 ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις, πληθυνόντων τῶν μα-

worauf bei beiden Beispielen der Hauptnachdruck liegt. — v. 39. εἰ δε) Die Form des Bedingungssatzes wechselt, da dieser Fall ja der (nach dem Vorgeben der Apostel) vorliegende ist, während der v. 38 erwogene nur der von den Hierarchen nach v. 33 vorausgesetzte ist. Das αὐτούς bezieht das καταλῦσαι v. 38 auf die Personen, weil sie ja nur in ihnen ihr Werk zu zerstören versuchen können. Das μήποτε knüpft über den Begründungssatz (οτι — αὐτούς) an die Ermahnung an: damit ihr nicht (wenn der zweite Fall stattfinden sollte) vergeblich gegen sie ankämpft, ja sogar (καὶ im Sinne von etiam) als Menschen, die wider Gott ankämpfen, erfunden werdet (εὗρεθ., wie Lc. 17, 18). — v. 40. ἐπεὶ ᾤθησαν) wie v. 36f.: sie folgten seinem Rat; denn sie gaben ihren Entschluss v. 33 auf und begnügten sich damit, an den wieder herbeigerufenen Aposteln die gewöhnliche Disziplinarstrafe der Geißelung (Mc. 13, 9) vollziehen zu lassen, die, wie die Wiederholung des Verbots 4, 17 zeigt, sie jedenfalls durch Übertretung dieses Verbots verwirkt hatten. Zu ἀπέλυσαν vgl. 3, 13. 4, 21. — v. 41. οἱ μὲν οὖν) ohne folgendes δε, weil zu dem Weggehen aus dem Synedrium (ἀπο προσώπου, wie 3, 19), das dem ἀπέλυσαν entspricht, unmittelbar das χαίροντες (Lc. 15, 9. 19, 6. 37) tritt, welches zeigt, wie wenig sie aus Furcht vor weiterer Strafe das Verbot zu respektieren beabsichtigten. Als Grund dieser Freude wird angegeben, dass sie gewürdigt wurden (κατηξ., wie Lc. 20, 35), es also für eine hohe Ehre hielten, Schmach zu leiden (Lc. 20, 11) zu gunsten des Namens, der (ähnlich wie bei dem deiktischen ταυτῆς v. 20) nur der den Aposteln selbstverständlich vorschwebende und noch eben v. 40 genannte Name des Messias sein kann. — v. 42. πᾶσαν — ἡμέραν) Acc. der Zeitdauer, weil, was jeden Tag geschieht, zugleich immer fort dauert, daher auch das schildernde Imperf. Das τε deutet an, dass das οὐκ ἐπαύοντο (c. part., wie Lc. 5, 4) die gegebene Folge der Stimmung war, in der sie fortgingen. Zu κατ' οἶκον im Gegensatz zu ἐν ἱερῷ vgl. 2, 46. Lc. verbindet sein διδάσκοντες (v. 25. 28) wenig geschickt, wie Lc. 20, 1, mit dem εὐαγγελιζ. (c. acc., wie Lc. 8, 1), d. h. mit der Verkündigung der frohen Botschaft von dem Messias Jesus (3, 20).

6, 1—7. Die Wahl der Siebenmänner, bildet im Sinne des Lc.

θητῶν, ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, ὅτι παρεθωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν. 2 προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν εἶπαν· οὐκ ἀρεστὸν ἐστὶν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις. 3 ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ἡμῶν μαρτυρουμένους ἑπτὰ, πλήρεις πνεύματος καὶ

die Einleitung zum 4. Abschnitt des 1. Teils, der die Geschichte des Stephanus erzählt und damit den Gipfelpunkt der Feindschaft der Juden gegen das Evang. darstellt. — δε) leitet, wie 3, 1, zu einer neuen Erzählungsgruppe über. Die Zeitangabe (1, 15) geht ganz allgemein auf jene Urzeit der Gemeinde, wie der näher bestimmende gen. abs. zeigt. Das sehr bescheidene *πληθυνοντων* (Exod. 1, 20) rührt von einer Hand her, die von den Massenbekehrungen (4, 4. 5, 14) noch nichts wusste. Bem., wie hier der Name *μαθηται*, den die Anhänger Jesu führten (vgl. Lc. 19, 37), statt *ἀδελφοί* (1, 15) zum ersten Male auf die Glieder der Urgemeinde übertragen wird. Es entstand ein Murren (Exod. 16, 7 ff.) der Hellenisten, d. h. der in Jerusalem wohnenden ausländischen, griechisch redenden Juden, aus denen nach 2, 5 ein grosser Teil der Gemeinde bestand, gegen die Hebräer, d. h. die hebräisch (aramäisch, vgl. 1, 19) redenden Palästinenser. Die tägliche (*καθημερ.*, wie Judith 12, 15) Bedienung (*διακονία*, wie Lc. 10, 40, anders Act. 1, 17. 25) der Witwen (natürlich mit Nahrungsmitteln) setzt eine geregelte Armenunterstützung voraus im Gegensatz zu der 2, 45. 4, 35 geschilderten Gütergemeinschaft und zeigt, wie das *πληθ.*, dass hier nicht Lc. erzählt, sondern eine Erzählung seiner Quelle aufnimmt. Das Übersehen der hellenistischen Witwen ergab sich leicht daraus, dass die Apostel, denen die Liebesgaben der Gläubigen zur Verfügung gestellt wurden (4, 37. 5, 2), am ehesten von der Bedürftigkeit hebr. Witwen erfuhren, die ihre Landsleute waren. — v. 2. *προσκαλεσ.*) wie 5, 40. Nur hier werden die Apostel *οἱ δώδεκα* (Lc. 8, 1) genannt (doch vgl. *οἱ ἐνδεκα* 1, 26. 2, 14) im Gegensatz zum *πληθος μαθητ.* (4, 32), der aber immerhin noch nicht zu gross war (vgl. zu v. 1), um sich gemeinsam zu versammeln. Zu *ἀρεστον* vgl. Gen. 16, 6. Neh. 9, 37: es gefällt uns nicht, das Wort Gottes (4, 29. 31), in dessen Verkündigung doch unsere Hauptaufgabe besteht, verlassend (*καταλ.*, wie Lc. 15, 4), Tische zu bedienen. Das *διακ. τραπ.* war offenbar der technische Ausdruck für die Unterstützung der Armen mit dem zur täglichen Nahrung Erforderlichen, die, wenn nicht Übelstände, wie der v. 1 erwähnte, vorkommen sollten, mehr Zeit in Anspruch nahm, als ihre Hauptaufgabe ihnen übrig liess. — v. 3. *ἐπισκέψασθε*) nur hier im Sinne von: sich umsehen nach (doch vgl. Lc. 7, 16). Das δε bildet den Gegensatz dazu, dass sie die notwendige *διακονία* nicht selbst übernehmen können. Das *μαρτυρ.* steht schon an sich in lobendem Sinn, wie Lc. 4, 22. Hebr. 11, 2, und wird näher bestimmt durch *πληρεις πνευμ.*, wobei nur hier *αγιου* fehlt, das sich 2, 4 aus dem

σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης· 4 ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκατεργήσομεν. 5 καὶ ἤρρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους, καὶ ἐξέλεξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμονα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχείας, 6 οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας. 7 καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἠΰξανεν, καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα, πολὺς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκονον τῇ πίστει.

Zusammenhang ergänzt, aber, wie v. 5 zeigt, ohne Sinnunterschied. Die σοφία (Lc. 2, 40. 52. 21, 15) ist als Wirkung des Geistes gedacht und bezeichnet die für die Dienstleistung erforderliche Verständigkeit. Diese wollen sie setzen über (καταστ. ἐπὶ c. gen., wie Lc. 12, 42) das vorliegende (bem. das deiktische ταυτης) Bedürfnis einer mit dem nötigen Zeitaufwand zu besorgenden Armenpflege. — v. 4. προσκατεργ. τ. προσευχ.) wie 1, 14; doch ist hier wohl besonders an das Gebet in der Gemeinde und für die Gemeinde gedacht. Die διακ. του λογον ist die Wortverkündigung. — v. 5. ηρρεσεν — ενωπιον) wie I Reg. 3, 10. II Sam. 3, 36: es gefiel die Rede der ganzen Menge, und sie erwählten sich die sieben im Folgenden aufgezählten Männer, deren Namen zweifellos auf eine schriftliche Quelle hinweisen. Stephanus wird zuerst genannt, weil von ihm die folgende Erzählung handeln soll, und im Vorblick auf v. 8 als ein Mann charakterisiert, dessen Glaubens- und Geistesfülle (die als Folge der ersteren gedacht ist) ihn noch zu anderem als zu jener speziellen διακονια befähigte. Dass sämtliche Gewählte griechische Namen haben, macht es mindestens sehr wahrscheinlich, dass sie dem hellenistischen Teil der Gemeinde angehörten, der also wohl der überwiegende war, und jedenfalls, um Vorkommnisse, wie v. 1, auszuschliessen, besonders berücksichtigt wurde. Nikolaus war wohl der einzige Proselyt und ist darum als solcher bezeichnet. — v. 6. εστησαν) wie 1, 23. Zu welchem Zweck sie dieselben vor (ενωπι., wie 4, 10) die Apostel hinstellten, d. h. sie ihnen präsentierten, sagt das Folgende. Das προσευξαμενοι zeigt, dass die Handauflegung der Apostel (bem. den Wechsel des Subj.) nur der Ritus war, durch welchen der Übergang der ihnen erlebten Amtsgabe auf die Gewählten symbolisiert wurde. — v. 7. ο λογ. τ. θ.) geht auf das nunmehr von den Aposteln in ausschliesslicher Thätigkeit verkündigte Wort, das eben darum (an Wirksamkeit) zunahm, was dann wieder eine sehr starke Vermehrung der Jüngerzahl zur Folge hatte. Bem. das πληθυνετο im Unterschiede von dem intrans. Act. v. 1. Das εν ιερουσα. setzt bereits μαθηται ausserhalb Jerus.'s voraus. Das τε bezeichnet den Übertritt einer grossen Menge von Priestern als Folge des Wachstums der Gemeinde.

8 Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ. 9 ἀνέστησαν δὲ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συνζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ, 10 καὶ οὐκ ὕψυχον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει. 11 τότε ὑπέβαλον ἄνδρας λέγοντας ὅτι ἀκηκόαμεν αὐτοῦ λαλοῦν-

Zu *υψηκουν* τ. πιστ. vgl. Röm. 1, 5. 10, 16. Bem. den Plur. nach dem kollektiven *οχλ.*, wie 3, 10.

6, 8 — 8, 8. Die Steinigung des Stephanus. — *δε* knüpft an v. 5 an: um aber Näheres von Steph. zu berichten. Auffallend ist die nochmalige Charakteristik des Steph., in welcher die Geistesfülle v. 5 in paulin. Sinne als Gnadengabe bezeichnet wird (*χαρις* absolut), aus der die ihm verliehene Wunderkraft (*δυναμις*, wie Lc. 5, 17) stammte, kraft derer er grosse Wunder und Zeichen that im Volke. Da nun diese Notiz auch für das Folgende völlig bedeutungslos ist, so liegt die Annahme nahe, dass erst Lc., ähnlich wie 2, 43, dieselbe eingeschaltet hat. — v. 9. *ἀνέστησαν* im Sinne von 5, 17: es erhoben sich feindselig gegen Stephanus, indem sie mit ihm disputierten (*συνζ.* c. dat., wie Mc. 8, 11), etliche von denen, die zu der sogenannten (*λεγ.*, wie Lc. 22, 1. 47) Synagoge der Libertiner gehörten. Die ehemaligen Kriegsgefangenen, welche später freigelassen und (wohl hauptsächlich aus Rom) nach Jerus. zurückgekehrt waren, bildeten also einen eigenen Synagogenverband. Da es höchst unwahrscheinlich ist, dass die in Jerus. sicherlich zahlreichen Kyrenäer und Alexandriner gerade mit ihnen einen besonderen Synagogenverband bildeten, und dass ihre Synagoge nach ihnen und diesen beiden Landmannschaften zugleich benannt wurde, hängen diese Genit. noch von dem *των* nach *τινες* ab, so dass die Mitglieder dieser Libertinersynagoge mit jenen afrikanischen Juden eine den Christen besonders feindselige Partei bildeten, zu denen dann noch die asiatischen hinzukamen. Das *των* ist nur vor *ἀπο κιλ. κ. ασίας* (Vorderasien, wie 2, 9) wiederholt, weil dieser Ausdruck das nom. gent. vertritt. Dass diese hellenistischen Juden gerade mit Stephanus, der wahrscheinlich auch Hellenist war, anbanden, erklärt sich gar nicht aus v. 8, völlig ausreichend aber aus v. 5, zumal wenn derselbe durch seine Geistesfülle besonders zur Vermehrung der Gemeinde (v. 7) beitrug. — v. 10. *οὐκ ὕψυχ.* wie Lc. 6, 48. 14, 29 f.: sie vermochten nicht zu widerstehen, d. h. sich erfolgreich zu behaupten gegen seine Weisheit (*ἀντιστ. τ. σοφ.*, wie Lc. 21, 15). Gemeint ist, abweichend von v. 3, die in seiner Rede sich zeigende Weisheit, die aber, wie dort, auf das *πνεῦμα* (ohne *αγ.*), kraft dessen er redete, zurückgeführt wird. — v. 11. *τότε* nämlich als sie ihn mit ihren Disputationen nicht zu überwinden vermochten, stifteten sie Männer an, welche sagten (bem. das *οὐ* recit.), sie hätten ihn lästerliche Worte reden gehört in bezug auf (2, 25)

τος ῥήματα βλάβσημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν Θεόν, 12 συνεκίνησαν τε τὸν λαὸν καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς, καὶ ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον, 13 ἔστησαν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας· ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ πάύεται λαλῶν ῥήματα κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τούτου καὶ τοῦ νόμου. 14 ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τούτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. 15 καὶ ἀτενίσαντες εἰς

Moses und Gott. — v. 12. *συνεκίνησαν τε*) und brachten dadurch mit (den Kreisen, denen sie zunächst angehörten) in Aufregung das Volk und die Beisitzer des Synedriums (4, 5), durch die sie auf die leitende Priesterschaft einwirken zu können hofften. Das *ἐπιστάντες*, das bei den mit ihm disputierenden Juden ganz selbstverständlich wäre, zeigt, dass hier ein harter Subjektwechsel eintritt (wie v. 6), weshalb die Ältesten und Schriftgelehrten gemeint sind, welche herzugetreten (4, 1), wie Steph. mit den Hellenisten disputierte (v. 9), ihn mit sich forttraffen (vgl. 19, 29. 27, 15. Lc. 8, 29) und in das Synedrium führten. Hier ist, wie in dem lukan. Zusatz 4, 15, der Sitzungssaal des Synedriums gemeint, wobei sehr auffälliger Weise vorausgesetzt werden muss, dass dort gerade der Hoherat versammelt war. Da die Pointe aber offenbar darin liegt, dass sie die Volksmasse wider Stephanus erregten, wird die Einmischung des Synedriums auch hier der Hand des Lc. angehören. Vielleicht waren nach v. 13 jene Verleumder v. 11 bereits als falsche Zeugen bezeichnet, die sie wider ihn aufstellten, woraus Lc. nach der Analogie des Prozesses Jesu (Mc. 14, 56) schloss, dass es sich um einen förmlichen Prozess wider ihn vor dem Synedrium handelte. Daher kommt auch jetzt erst die eigentliche Aussage wider ihn, die v. 11 in der sehr allgemeinen und wenig durchsichtigen Anschuldigung antizipiert war. Diese ging dahin, dass er nicht aufhöre, Worte zu reden (*οὐ παύεται* c. part., wie 5, 42) wider die heilige Stätte (vgl. III Makk. 2, 14). Das deiktische *τούτου* ist allerdings ganz unmöglich, wenn die Scene im Synedrium spielt; es ist nur begreiflich, wenn das Wort auf dem Tempelplatz angesichts der heiligen Stätte gesprochen ist, wo sich das wider ihn aufgewiegelte Volk um ihn sammelte. — v. 14. *ἀκηκ. ἀντ.*) schon v. 11 antizipiert, doch hier mit wörtlicher Anführung der wider ihn erhobenen Anklage, die schon darum nicht von Lc. formuliert sein kann, weil er das Wort Jesu Mc. 14, 58 gar nicht hat. Das *οὗτος* nach *ἰησ. ο ναζ.* ist verächtlich, wie das nach *ο ανθρ.* v. 13, das *τούτου* deiktisch wie v. 13. Offenbar hatte Steph. auf die Drohweissagung Jesu hingewiesen für den Fall, dass das Volk bei seinem Unglauben verharre, womit die Änderung (*ἀλλάξει*, vgl. Jes. 24, 5. Esr. 6, 11) der von Moses überlieferten Sitten (*εθνη*, wie Lc. 1, 9. 2, 42) gegeben war; daher das *κατα τ. νομ.* v. 13. — v. 15. *παύτες*) soll offenbar, wie Mc. 6, 50, die Objektivität der Erscheinung betonen. Natürlich ist dann *οι καθεξ*

αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου.

VII, 1 εἶπεν δὲ ὁ ἀρχιερεὺς· εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει; 2 ὁ δὲ ἔφη· ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἀκούσατε. ὁ Θεὸς τῆς δόξης ὠφθῇ τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραὰμ ὄντι ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ πρὶν ἢ κατοικῆσαι αὐτὸν ἐν Χαρράν, 3 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐξελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ τῆς συγγενείας σου, καὶ δεῦρο εἰς τὴν γῆν ἣν ἂν σοι δείξω. 4 τότε ἐξελθὼν ἐκ γῆς Χαλδαίων κατήκτισεν ἐν Χαρράν. κάκειθεν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ μετώκισεν αὐτὸν εἰς τὴν γῆν ταύτην εἰς ἣν ὑμεῖς νῦν κατοι-

εν τ. συνεδρ. ein Zusatz des Lc.; aber schon in der Quelle kann hierdurch motiviert gewesen sein, weshalb die aufgewiegelte Volksmenge ihn schweigend anhörte.

7, 1—58. Die Rede des Stephanus. — εἰ) wie 1, 6. Die Frage ist natürlich Zusatz des Lc., der die Scene ins Synedrium verlegt, wie die von ihm gebildete Überleitungsfrage Evang. 13, 23 und viele ähnliche beweisen: verhält sich dieses so? — v. 2. ἀνδρ. ἀδελφ.) wie 2, 29, wird im Blick auf die Synedristen (6, 15) mit dem ehrfürchtigen πατέρες (Mt. 23, 9) verbunden, das aber eben darum nur Zusatz sein kann, da er vor Gericht ja nur solche vor sich gehabt hätte. — τ. δοξῆς) gen. qual., wie Psal. 29, 3. Ihm eignet die Herrlichkeit, in deren Lichtglanz er bei Theophanien (vgl. Exod. 24, 16) erscheint (ωφθῇ, wie Gen. 12, 7. 17, 1). Das τ. πατρὶ ἡμῶν (Lc. 1, 73) tritt mit Nachdruck voran. Schon in Mesopotamien, ehe er noch (πρὶν ἢ, wie 2, 20) durch seine Ansiedlung in Karrae (vgl. Gen. 11, 31) den ersten Schritt that, der ihn dem heiligen Lande näher brachte, erschien ihm Gott, so dass dessen Offenbarung in keiner Weise an eine heilige Stätte gebunden ist, wie die, welche Steph. gelästert haben sollte (6, 13). — v. 3. Die Gen. 15, 7 (Nehem. 9, 7) vorausgesetzte Weisung Gottes wird in die Worte aus Gen. 12, 1 gekleidet (fast genau nach den LXX.). — v. 4. ἐξελθ. — χαρρ.) zeigt nach Gen. 11, 31, wie Abr. diesem Gebote folgte, wobei zugleich das unbestimmtere εν τ. μεσποτ. v. 2 seine Näherbestimmung durch εκ γῆς χαλδ. erhält. Da nun dadurch im Folgenden, wo wieder Gott Subjekt ist, ein sehr harter Subjektswechsel eintritt, wie 6, 12, liegt die Vermutung nahe, dass dies erläuternder Zusatz des Lc. ist. Das μετὰ τὸ ἀποθανεῖν, welches hervorhebt, wie erst ihr Vater Abraham selbst das heilige Land betrat, setzt gegen die Altersangaben Gen. 11, 26. 32. 12, 4 voraus, dass der Gen. 11, 32 erzählte Tod auch vor Gen. 12, 4 erfolgte, und das μετώκισεν αὐτόν (sonst nur von Exilierung, vgl. I Chron. 5, 6. Thren. 1, 3), dass Gott durch Wiederholung der Weisung v. 3, die ja nach dem Kontext von Gen. 12, 1 in Karrae gegeben, ihn von dort hinwegführte. Das deiktische ταύτην

καίτε, 5 καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν ἐν αὐτῇ οὐδὲ βῆμα ποδός, καὶ ἐπηγγείλατο δοῦναι αὐτῷ εἰς κατάσχεσιν αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ' αὐτόν, οὐκ ὄντος αὐτῷ τέκνον. 6 ἐλάλησεν δὲ οὕτως ὁ θεός, ὅτι ἔσται τὸ σπέρμα αὐτοῦ πάροιον ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ, καὶ δουλώσουσιν αὐτὸ καὶ κακώσουσιν ἔτη τετρακόσια· 7 καὶ τὸ ἔθνος ᾧ ἐὰν δουλεύσωσιν κρινῶ ἐγώ, ὁ θεὸς εἶπεν, καὶ μετὰ ταῦτα ἐξελεύσονται καὶ λατρεύουσίν μοι ἐν τῇ τόπῳ τούτῳ. 8 καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς· καὶ οὕτως ἐγέννησεν τὸν Ἰσαὰκ καὶ περιέτεμεν αὐτόν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, καὶ Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ, καὶ Ἰακώβ τοὺς δώδεκα πατριάρχας. 9 καὶ οἱ πατριάρχαι ζηλώσαντες τὸν Ἰωσήφ ἀπέ-

weist auf das Land, das sie gegenwärtig bewohnen. Bem. das prägnante *εἰς γῆν*, wie 2, 5. — v. 5. *κληρονομίαν*) wie Deut. 3, 20. Jos. 1, 15 von festem Eigenbesitz, ohne Beziehung auf ererbtes Gut. Zu *βῆμα ποδός* vgl. Deut. 2, 5. Selbst den zu seiner Begräbnisstätte bestimmten Acker musste er nach Gen. 23 kaufen von den Besitzern des Landes. Es war also thatsächlich noch fremdes heidnisches Land, wo Gott dem Abraham wiederholt erschien und verhiess, es ihm zum Besitz zu geben und seinem Samen nach ihm (vgl. Gen. 12, 7. 13, 15. 17, 8), obwohl er damals noch kein Kind hatte, so dass selbst diese Verheissung noch auf eine sehr ferne Zukunft ging. — v. 6f. *ἐλάλησ. — θεός*) wie 3, 21, nur mit *οὕτως*, weil nun die Modalität, unter der Gott die Verheissung gab, nach Gen. 15, 13 f. (fast genau nach den LXX) näher bestimmt werden soll (bem. das *δε*). Das *ο θεός εἶπεν* wird hinzugefügt, weil mit v. 7 die direkte Rede eintritt, und am Schluss (in Reminiscenz an Exod. 3, 12) *καὶ λατρεύσ. μοι ἐν τ. τόπῳ τούτῳ*. Hierauf liegt der Hauptnachdruck, sofern erst nach Jahrhunderten Kanaan die Stätte der Gottesverehrung werden sollte, die es zur spezifischen Offenbarungsstätte macht. — v. 8. *διαθήκην περιτ.*) gen. appos.: einen in Beschneidung bestehenden Bund (vgl. Gen. 17, 10 f.), und noch keineswegs die gegenwärtige Kultusordnung, gab er ihm, und auch diese Gottesgabe empfing er noch auf ungeweihtem (heidnischem) Boden. — *καὶ οὕτως*) auf Grund dieses Bundes beschneitt er den von ihm gezeugten Sohn am 8. Tage (Gen. 21, 4), und so Isaak den Jakob, und dieser die 12 Patriarchen. Doch bem. den harten Subjektswechsel bei *ἐγέννησεν*, der wohl auf einen Zusatz des Lc. deutet, der v. 8, wie v. 4a, die Befolgung des Befehls ergänzen und zugleich zum folgenden überleiten soll, wo von den Patriarchen die Rede ist. — v. 9. *οἱ πατριάρχαι*) wie 2, 29, in v. 8 richtig gedeutet von den 12 Söhnen Jakobs, tritt nun als das neue Subjekt voran: eifersüchtig geworden (Gen. 37, 11) verkauften sie ihn nach Ägypten (Gen. 45, 4), aber auch hier auf heidnischem Boden war Gott mit ihm (Gen. 39, 21, vgl. Lc. 1, 28. 66), erwies ihm seine Gegen-

δοντο εἰς Αἴγυπτον· καὶ ἦν ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ, 10 καὶ ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων αὐτοῦ, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ χάριν καὶ σοφίαν ἐναντίον Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου, καὶ κατέστησεν αὐτὸν ἡγούμενον ἐπ' Αἴγυπτον καὶ ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ. 11 ἦλθεν δὲ ἡμὸς ἐφ' ὅλην τὴν Αἴγυπτον καὶ Χαναάν καὶ θλίψις μεγάλη, καὶ οὐχ ἡῤισκον χορτάσματα οἱ πατέρες ἡμῶν. 12 ἀκούσας δὲ Ἰακώβ ὄντα σιτία εἰς Αἴγυπτον ἐξαπέστειλεν τοὺς πατέρας ἡμῶν πρῶτον· 13 καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ ἐγνωρίσθη Ἰωσήφ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ, καὶ φανερὸν ἐγένετο τῷ Φαραὼ τὸ γένος Ἰωσήφ. 14 ἀποστείλας δὲ Ἰωσήφ μετεκαλέσατο Ἰακώβ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ πᾶσαν τὴν συγγένειαν ἐν ψυχαῖς ἐβδομήκοντα πέντε. 15 καὶ κατέβη Ἰακώβ εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἐτελεύτησεν αὐτὸς καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν, 16 καὶ μετετέθησαν εἰς

wart und seinen Beistand. — v. 10 zeigt dies negativ dadurch, wie Gott ihn aus all seinen Trübsalen errettete und positiv dadurch, wie er ihm Wohlgefallen vor dem Angesichte Pharaos gab (vgl. die oben citierte Stelle Gen. 39, 21) und insbesondere Weisheit (6, 10), wie er sie in seinen Traumdeutungen bewies. Mit κατέστησεν αὐτ. ἐπ. (Gen. 41, 43), das durch ἡγοῦμ. (Lc. 22, 26) näher bestimmt und nach Gen. 41, 40 durch καὶ ὅλον τ. οἶκον αὐτοῦ ergänzt wird, tritt wieder ein harter Subjektswechsel ein, der wohl auf die Hand des Lc. deutet (wie v. 4. 8), da die ganze folgende Erzählung mit der apologetischen Tendenz der Rede nichts zu thun hat und nur für die heidenchristlichen Leser des Lc. erläutert, wie v. 17 plötzlich von einem Sein des Volkes in Ägypten die Rede sein kann. Daher v. 11 der Hinweis auf die Hungersnot, die nach Gen. 41, 54 ff. über ganz Ägypten und über Kanaan kam und eine grosse Trübsal mit sich brachte, weil man nirgends mehr Nahrungsmittel fand. — v. 12. ἀκούσας) mit folgendem Part., wie Lc. 4, 23: er hörte von dem Vorhandensein von Weizenspeise, und zwar, wie aus dem zu ἐξαπεστ. (bem. das dem Lc. so beliebte Decomp.) gehörigen εἰς αἰγ. erhellt, in Ägypten. Das ἐν τῷ δευτέρῳ v. 13 giebt dem πρῶτον den speziellen Sinn: zum ersten Male. Das ἐγνωρ. τ. αδ. erinnert selbst in dem Dat. noch an Gen. 45, 1. Wie Joseph von seinen Brüdern erkannt wurde, so wurde auch dem Pharaο das Geschlecht Josephs bekannt, der nun nach v. 14 hinsandte und seinen Vater Jakob mit seiner ganzen Verwandtschaft holen liess. Die Zahl derselben (ἐν ψυχ., wie Deut. 10, 22: im Bestande von) wird nach den LXX (zu Gen. 46, 27. Exod. 1, 5) auf 75 angegeben. Vollends für die Erwähnung des Todes v. 15 und des Begräbnisses Jakobs und der Erzväter v. 16 lässt sich im Zusammenhang der Rede auch nicht der entfernteste Grund absehen, zumal sogar im Detail erwähnt wird, wie sie (d. h. ihre Leichname) nach Sichem überführt und dort beigesetzt wurden

Συχέμ καὶ ἐτέθησαν ἐν τῷ μνήματι ᾧ ὠήσατο Ἀβραὰμ τιμῆς ἀργυρίου παρὰ τῶν υἱῶν Ἑμμὼρ ἐν Συχέμ. 17 καθὼς δὲ ἡγγίζεν ὁ χρόνος τῆς ἐπαγγελίας ἧς ὠμολόγησεν ὁ Θεὸς πρὸς Ἀβραὰμ, ἠΐξῃσεν ὁ λαὸς καὶ ἐπληθύνθη ἐν Αἰγύπτῳ, 18 ὅσσοι οὐκ ἀνέστη βασιλεὺς ἕτερος ἐπ' Αἰγύπτου, ὃς οὐκ ᾔδει τὸν Ἰωσήφ. 19 οὗτος κατασφισάμενος τὸ γένος ἡμῶν ἐκάκωσεν τοὺς πατέρας τοῦ ποιεῖν τὰ βρέφη ἐκδετα αὐτῶν εἰς τὸ μὴ ζωογονεῖσθαι. 20 ἐν ᾧ καιρῷ ἐγεννήθη Μωϋσῆς, καὶ ἦν ἁστέιος τῷ Θεῷ, ὃς ἀνιέρχεται μηνᾶς τρεῖς ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς· 21 ἐκτεθέντος δὲ αὐτοῦ ἀνείλατο αὐτὸν ἡ θυγάτηρ

in dem Grabmal, das Abraham um Geldes Wert (gen. pret.) von den Söhnen Hemors in Sichem gekauft hatte. Übrigens liegt hier eine Verwechslung vor, welche die Quelle kaum begangen hätte. Denn Jakob wurde nach Gen. 49, 29, 50, 13 auf dem von Abraham dem Hethiter Ephron abgekauften (Gen. 23, 16) Acker bestattet, Joseph aber nach Jos. 24, 32 zu Sichem auf dem von Jakob (nicht von Abr.) den Söhnen Hemors abgekauften (Gen. 33, 19); von der Begräbnisstätte der andern Söhne Jakobs sagt das AT. überhaupt nichts. — v. 17 beginnt offenbar ein neuer Teil der Rede, der nicht mehr von den Erzvätern, wie v. 2—10, sondern von dem ganzen Volke handelt. — καθὼς) wie 2, 4: dem entsprechend wie, in dem Masse als sich näherte die Zeit der Verheissung, d. h. die Zeit, wo das dem Abraham gegebene Versprechen sich erfüllen sollte. Diese Anknüpfung an v. 5—7 zeigt deutlich, dass die lange Einschaltung v. 10c—16 von anderer Hand herrührt. Zu ἠΐξῃσεν καὶ ἐπληθύνθη vgl. Exod. 1, 7. Bem. auch hier die Segnung des Volkes im fremden Lande, wie v. 9f. — v. 18. ἀχρὶ ου) wie Lc. 21, 24, das Übrige wörtlich aus Exod. 1, 8. — v. 19. κατασφισ.) Arglist brauchend, berücksend, stammt aus Exod. 1, 10, wie das ἐκάκ. aus 1, 11 und zeigt, wie die Weissagung v. 6 sich erfüllte. Bem., wie το γένος ἡμῶν hier, anders als v. 13 (von der Hand des Lc.), im Sinne von 4, 6 steht. An ἐκάκ. knüpft, wie I Reg. 17, 20, der Gen. des Inf. an, obwohl derselbe doch nur eine Einzelheit bringt (um zu bewirken, dass ihre Kinder ausgesetzt würden, damit sie nicht am Leben erhalten würden), welche zur Geschichte des Moses überleiten soll. Da es für die Hörer weder einer Erläuterung jenes κακουν, noch einer solchen Einführung des Moses bedurfte, wird v. 19b — v. 23a alles Zusatz des Lc. sein, der dessen für seine heidenchristlichen Leser zu bedürfen glaubte. Bem. die Ungenauigkeit der Darstellung, da nach Exod. 1, 16, 22 nur die männlichen Kinder, und zwar direkt, getötet werden sollten. — v. 20. ἐν ᾧ καιρῷ) von der charakterisierten Zeit: in welcher Trübsalszeit Moses geboren ward. Das τῷ Θεῷ bei ἁστέιος (Exod. 2, 2) drückt aus, dass er selbst Gott für schön galt. Drei Monate lang wurde er im Vaterhause erzogen; als er dann aber nach v. 21 ausgesetzt wurde,

Φαραὼ καὶ ἀνεθρέψατο αὐτὸν ἐαυτῇ εἰς υἱόν. 22 καὶ ἐπαίδευθῃ Μωϋσῆς πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων· ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ. 23 ὥς δὲ ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσαρεκονταετὴς χρόνος, ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐπισκέψασθαι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ. 24 καὶ ἰδὼν τινα ἀδικούμενον ἡμύνατο, καὶ ἐποίησεν ἐκδίκησιν τῷ καταπονομένῳ πατάξας τὸν Αἰγύπτιον. 25 ἐνόμιζεν δὲ συνιέναι τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ Θεὸς διὰ χειρὸς αὐτοῦ δίδωσιν σωτηρίαν αὐτοῖς· οἱ δὲ οὐ συνῆκαν. 26 τῇ τε ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ὤφθη αὐτοῖς μα-

nahm ihn sich die Tochter Pharaos auf und erzog ihn sich zum Sohne. Zu dem inkorrekten gen. abs. statt des Acc. vgl. Mt. 8, 1. 5. Das Med. von *αναρεῖν* (2, 23) steht nur hier von der Kindesannahme, und ihm entspricht das Med. *ανεθρεψ.*, dem noch ausdrücklich *εαυτῇ* hinzugefügt wird. Zu *εἰς υἱόν* vgl. Exod. 2, 10. — v. 22. *ἐπαίδευθῃ* mit dat. instr.: er wurde unterrichtet mittelst aller Weisheit der Ägypter (traditionell nach Philo). Das *ἦν δυνατός κτλ.* bildet wohl eine absichtliche Parallele zu Lc. 24, 19, um ihn von vorn herein mit dem letzten Erretter in Parallele zu stellen, wobei freilich Exod. 4, 10 ff. übersehen ist. — v. 23. *ὡς* lucan., wie 1, 10: als ihm eine 40jährige Zeit (bem. die runde Zahl, wie v. 30. 36) voll ward, d. h. als er volle 40 Jahre alt war. Diese traditionelle Näherbestimmung von Exod. 2, 11, hier ganz bedeutungslos, rührt wohl noch von der Hand des Bearbeiters her, dagegen mag im folgenden bereits die Art einsetzen, wie die Quelle den Moses einführt, dem in jener schweren Trübsalszeit, wo die Väter misshandelt wurden (vgl. v. 19a), der Gedanke kam (*ανεβη ἐπὶ τ. καρδ.*, vgl. Lc. 24, 38), heimzusuchen (*ἐπισκεψ.* im Sinne von Lc. 1, 78. 7, 16) seine Brüder, die Söhne Isr.'s (wörtlich nach Exod. 2, 11). Denn sofort versetzt v. 24 in jene Zeit, wo er einen (seiner Brüder) sah, dem Unbill widerfuhr. Das *ἡμύνατο* bedeutet wohl, dass er den Gewaltthäter abwehrte (vgl. Jos. 10, 13. II Makk. 10, 17) und dem Unterdrückten (*καταπον.*, wie II Makk. 8, 2) sein Recht verschaffte (*ποιεῖν ἐκδ.*, wie Lc. 18, 7f.), indem er den Ägypter erschlug (nach Exod. 2, 12). — v. 25 wird nun klar, warum Steph. dieses Ereignis erwähnt; denn offenbar tritt schon hier der zweite Grundgedanke der Rede hervor, wonach das Volk jenen ersten vorbildlichen Erretter so wenig als solchen erkannte, wie den Messias selbst. Er meinte (*ενομ.*, wie Lc. 2, 44), seine Brüder erkannten (*συνιεν.*, wie Lc. 2, 50) an jenem seinem Einschreiten, dass Gott durch seine Hand (*δια χειρ.*, wie 2, 23) ihnen Errettung (*σωτηρ.*, wie Lc. 1, 69. 71. 77) gebe, aber sie erkannten es nicht. Wie sich dies in ihrem späteren Verhalten zeigte, brauchte wieder den Hörern nicht erst gesagt zu werden, während Lc. es ausführlich erzählen zu müssen meint seiner Leser wegen. — v. 26. *τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ* noch 4mal in Act., mit *τε* angeknüpft, weil sich im folgenden jenes *οὐ συνῆκαν* zeigte. Das *ὤφθη*

χομένους, καὶ συνήλασσαν αὐτοὺς εἰς εἰρήνην εἰπών· ἄνδρες, ἀδελφοί ἐστε· ἵνατί ἀδικεῖτε ἀλλήλους; 27 ὁ δὲ ἀδικῶν τὸν πλησίον ἀπόσπαστο αὐτὸν εἰπών· τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα καὶ δικαστὴν ἐφ' ἡμῶν; 28 μὴ ἀνελεῖν με σὺ θέλεις, ὃν τρόπον ἀνείλες ἐχθρὸς τὸν Αἰγύπτιον; 29 ἔφυγεν δὲ Μωϋσῆς ἐν τῇ λόγῳ τούτῳ, καὶ ἐγένετο πάροιχος ἐν γῇ Μαδιάμ, οὗ ἐγέννησεν υἱοὺς δύο. 30 καὶ πληρωθέντων ἐτῶν τεσσαράκοντα ὤφθη αὐτῷ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ ὄρους Σινᾶ ἄγγελος ἐν φλογὶ πυρὸς βάτον. 31 ὁ δὲ Μωϋσῆς ἰδὼν ἐθαύμαζεν τὸ ὄραμα· προσερ-

αυτοῖς (I Reg. 3, 16) soll vielleicht absichtlich den Auftritt als eine zweite Erscheinung des gottgesandten Erretters darstellen, verdunkelt aber nur die offenbar absichtsvolle Korrespondenz der beiden *ωφθη* v. 2 und 30. Weil er sie (die Brüder v. 25) mit einander kämpfend (im Sinne von Gen. 26, 20. Jak. 4, 2) traf, begann er sie mit einander zu versöhnen (bem. das imperf. de conatu, wonach es zur wirklichen Versöhnung nicht kam) zum Frieden. Bem. das *εἰπών* hier, wie v. 27, das wiederholt im Evang. vorkommt (vgl. 9, 22). Zu *ἵνατι* (scil. *γενηται*) im Sinne von: warum vgl. Lc. 13, 7. Dass sie als Brüder sich gegenseitig Unrecht anthun (vgl. I Kor. 6, 8), vergrößert ihre Schuld und treibt zur Versöhnung, in der jeder den andern durch Anerkennung seiner Schuld zu begütigen trachten soll. Trotzdem freilich ist v. 27f. nach Exod. 2, 13 von dem *ἀδικῶν τ. πλησ.* die Rede, wobei an den Hauptschuldigen gedacht ist, der ihn mit seiner Mahnung zum Frieden von sich stieß (*ἀπόσπαστο*, wie Jerem. 4, 30). Die Zurückweisung erfolgt wörtlich nach Exod. 2, 14. — v. 29. *ἐν τ. λογ. τ.*) auf Grund dieses Wortes, weil er aus demselben sah, dass sein Volk ihn nicht als seinen Erretter (v. 25) gegen die Rache Pharaos schützen werde. So ist es wenigstens gemeint, wenn dem Lc. Exod. 2, 15 gegenwärtig ist, was freilich recht zweifelhaft. Das *παροιχος* ist Reminiszenz an Exod. 2, 22. Durch das *οὐ ἐγεννησ. κτλ.*, das für den Zweck der Rede gänzlich gleichgültig, will Lc. vielleicht zeigen, dass Moses sein Volk aufgegeben hatte und sich in der Fremde heimisch gemacht. — v. 30. *πληρωθέντων* wie v. 23, bestimmt nach Exod. 7, 7 die Zeit, die zwischen dem ersten Auftreten des Moses (v. 24f.) und seiner Berufung verflossen sollte, ebenfalls auf 40 Jahre. In der Urgestalt der Rede war nur darauf Gewicht gelegt, dass auch die zweite für Israel grundlegende Gottesoffenbarung (*ωφθη*, wie v. 2) fern vom heiligen Lande stattfand in der Wüste, in welcher der Sinaberg liegt (Exod. 19, 1f.). Die Feuerflamme, in welcher der Engel Jehovas erscheint, wird nicht, wie Exod. 3, 2, als aus dem Busch hervorbrechend, sondern als die eines (brennenden) Dornbusches bezeichnet. — v. 31. *ο δὲ Μωυσ.*) tritt ganz ausnahmsweise voran, weil er fortan das Hauptsubjekt der Rede wird. Das Imperf. *εθαύμαζεν* schildert den Eindruck des Gesichts (wie es auch Exod. 3, 3 bezeichnet wird) auf Moses.

χομένον δὲ αὐτοῦ κατανοῆσαι ἐγένετο φωνὴ κυρίου· 32 ἐγὼ ὁ
 θεὸς τῶν πατέρων σου, ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.
 ἔντρομος δὲ γενόμενος Μωϋσῆς οὐκ ἐτόλμα κατανοῆσαι. 33
 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ κύριος· λῦσον τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν σου·
 ὁ γὰρ τόπος ἐφ' ᾧ ἕστηκας γῆ ἁγία ἐστίν. 34 ἰδὼν εἶδον τὴν
 κάκωσιν τοῦ λαοῦ μου τοῦ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ τοῦ στεναγμοῦ
 αὐτοῦ ἤκουσα, καὶ κατέβην ἐξελεῖσθαι αὐτούς· καὶ νῦν δεῦρο
 ἀποστείλω σε εἰς Αἴγυπτον. 35 τοῦτον τὸν Μωϋσῆν, ὃν ἠρνή-
 σαντο εἰπόντες· τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα καὶ δικαστήν;
 τοῦτον ὁ θεὸς καὶ ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν ἀπέσταλκεν σὺν
 χειρὶ ἀγγέλου τοῦ ὀφθέντος αὐτῷ ἐν τῇ βάτῳ. 36 οὗτος ἐξή-
 γαγεν αὐτοὺς ποιήσας τέρατα καὶ σημεῖα ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ
 ἐν ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἔτη τεσσαεράκοντα. 37

Zu dem seltenen Acc. nach *θανμαζ.* vgl. Lc. 7, 9. Während er näher herantrat, die Erscheinung zu betrachten, kam eine Stimme (wie 2, 6), in der Jehova selbst durch seinen Engel spricht. — v. 32 antizipiert Exod. 3, 6 mit freier Wiedergabe des Eindrucks derselben auf Moses, der vor Furcht nun nicht mehr näher zusehen wagte. — v. 33 nach Exod. 3, 5 (nur *εφ' ω*, wie 3, 10f., statt *εν ω*). Für den Redner ist das das Bedeutsamste, dass der Boden des fremden Landes für gottgeweiht, für einen *τοπος αγιος* (6, 13) erklärt wird, was er durch die Gotteserscheinung geworden. — v. 34 verkürzt aus Exod. 3, 7f. Aber die *κακωσις* weist ausdrücklich wieder auf die Weissagung v. 6f., die durch die Sendung des Moses nach Ägypten (vgl. Exod. 3, 10) zur Erfüllung gebracht. Für *κρανγη* steht das *τ. στεναγμου* Exod. 2, 24. 6, 5. — v. 35. *τουτον τ. μ.* wie 2, 32. 36. In dem *ηρνησαντο* tritt die Anspielung auf die Verleugnung Jesu 3, 13f. klar hervor; und wenn hier das Wort, das v. 27 Einer spricht, dem ganzen Volke in den Mund gelegt wird, in dessen Sinne jener Eine sprach, so ist klar, dass v. 27 nicht von derselben Hand herrühren kann, wie dieses Wort. Zu der nachdrücklichen Wiederaufnahme des *τουτον* vgl. 2, 23. 5, 31, zu *και* — *και* 2, 36. Zu dem absichtsvoll wiederaufgenommenen *αρχοντα* tritt die speziellere Bezeichnung seiner Sendung (bem. das Perf., weil es sich um die mit v. 34 gegebene handelt) als *λυτρωτης* (Psal. 19, 15), um ihn als Typus des messianischen Erlösers (vgl. Lc. 1, 68. 2, 38) zu charakterisieren. Das *συν χειρι* (analog dem *δια χ.* 2, 23. 7, 25) hebt die hilfreiche Macht eines Engels hervor, die ihm zur Seite stand, um dann erst denselben näher zu bezeichnen als den ihm im Busch erschienenen (v. 30). — v. 36 hält es Lc. wieder für notwendig zu zeigen, wie Moses sich als diesen *λυτρωτης* bewährt habe (bem. die schwerfällige Antizipation des *ουτος* aus v. 38), indem er sie ausführte nach Exod. 3, 10. Wie das *ποιησ. τερ. κ. σημ.* die Hand des Bearbeiters (2, 22. 6, 8) zeigt, so auch die Hervorhebung der 40 Jahre (v. 23. 30). Zu *εν ερ. θαλ.* vgl. Exod. 13, 18.

οὗτός ἐστιν ὁ Μωϋσῆς ὁ εἶπας τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ· προφήτην ἡμῖν ἀναστήσει ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ. 38 οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἐδόξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ὑμῖν, 39 ᾧ οὐκ ᾔθελῃσαν ὑπήκοοι γενέσθαι οἱ πατέρες ἡμῶν, ἀλλὰ ἀπώσαντο καὶ ἐστράφησαν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν εἰς Αἴγυπτον, 40 εἰπόντες τῷ Ἀαρὼν· ποιήσον ἡμῖν θεοὺς οἱ προπορεύονται ἡμῶν· ὁ γὰρ Μωϋσῆς οὗτος, ὃς ἐξήγαγεν ἡμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, οὐκ οἶδαμεν τί ἐγένετο αὐτῷ. 41 καὶ ἐμοσχοποίησαν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἀνήγαγον θυσίαν τῷ εἰδώλῳ, καὶ ἐφραίνοντο ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν. 42 ἐστρεψεν

15.4. — v. 37. οὗτος ἐστίν) noch einmal ganz aus v. 38 antizipiert, führt eine Reminiscenz an 3,22 ein, die im folgenden völlig unverwertet bleibt und daher sicher von dem Bearbeiter herrührt. — v. 38. οὗτος ἐστίν) wie 4,11, setzt deutlich die Urgestalt der Rede wieder ein, die nur durch die Antizipation derselben in v. 36f. so schwerfällig geworden ist. Bem. den höchst originellen Ausdruck, wie Moses bei der Gemeindeversammlung (ἐκκλ., wie Deut. 31, 30. Jos. 8, 35) am Gesetzgebungstage (vgl. Exod. 19) in der Wüste (die also, wie v. 30, wieder die Stätte der göttlichen Offenbarung wird) mit dem Engel, der zu ihm auf dem Berge Sinai redete, und mit den Vätern (d. h. als Vermittler zwischen beiden) verkehrte. Zu der Vorstellung, wonach die Gesetzgebung durch Engel (hier: den Engel Jehovas) vermittelt war, vgl. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Absichtlich wird zur Vorbereitung auf v. 53 das den Vätern gegebene Gesetz als den Hörern (ὑμῖν) gegeben und wegen der wirksamen Verheissungen und Drohungen, die es enthielt, als λόγια (Num. 24, 4. Psal. 12, 7.) ζῶντα (Hebr. 4, 12) bezeichnet. — v. 39. οὐκ ᾔθελῃσαν) betont in demselben Interesse, wie v. 25, sehr stark nach Ezech. 20, 8, wie die Väter ihm nicht gehorsam werden wollten. Bei dem ἀπώσαντο schweben dem Redner wohl nach Ezech. 20, 13. 24 als Objekt die λόγια ζῶντα aus v. 38 vor, wie bei dem ἐστράφησαν εἰς αἴγυπτον nach Ezech. 20, 7f. der ägyptische Götzdienst, da das ἐν τ. καρδίαις αὐτ. zeigt, dass es sich um ihre Sinnesrichtung handelt, wovon v. 40 das Beispiel aus Exod. 32, 1 anführt. Hier ist es nach v. 41 das ganze Volk selbst, von dem gesagt wird, dass sie einen Stier (d. h. ein Stierbild) machten in jenen Tagen und ein Opfer (auf den Altar, vgl. Exod. 32, 5) hinaufbrachten dem Götzenbild. Bei dem εὐφρ. ist wohl speziell an die Freude beim Opfermahl Exod. 32, 6 gedacht (vgl. Lc. 15, 23f.), die halbironisch als eine Freude an den Werken ihrer Hände, wie dies εἰδῶλον eines war, bezeichnet wird. — v. 42f. ἐστρεψεν) kann nicht in neutralem Sinne stehen, wie v. 39 der aor. 2

δὲ ὁ Θεὸς καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ, καθὼς γέγραπται ἐν βίβλῃ τῶν προφητῶν· μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσημέγκατέ μοι ἔτη τεσσαρέκοντα ἐν τῇ ἐρήμῳ, οἶκος Ἰσραὴλ, 43 καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολόχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ Θεοῦ Ῥομφά, τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν αὐτοῖς; καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλῶνος. 44 ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἦν τοῖς πατέσιν ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθὼς διετάξατο ὁ λαλῶν τῷ Μωϋσῇ ποιῆσαι αὐτὴν κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑώρακει· 45 ἦν καὶ εἰσήγαγον διαδεξάμενοι οἱ πατέρες ἡμῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐν τῇ κατασχέσει τῶν ἐθνῶν, ὧν ἐξῴσεν ὁ Θεὸς ἀπὸ προσώπου τῶν πατέρων ἡμῶν, ἕως

pass., sondern nur transitiv, sofern Gott ihr *στραφῆναι* damit vergalt, dass er sie nun völlig umwandte (vom Bilderdienst zum Gestirndienst), was sofort erläutert wird dadurch, dass er sie dahingab in den Kultus des Himmelsheers. Vgl. Lc. 2, 13; doch ist hier an die Gestirne gedacht, die natürlich, wenn sie verehrt werden, als belebte Wesen gedacht sind. Zu *ἐν βίβλ. τ. προφ.* vgl. 1, 20. Gemeint ist Amos 5, 25—27, welche Stelle trotz einzelner Ausnahmen (wie Exod. 24. Num. 7, 9) dahin verstanden wird, dass Isr. die 40 Jahre in der Wüste Gott keine Opfer gebracht hat, sondern dem Sonnengott und Saturn gedient, wofür ihm das Exil angedroht wird (bem. die Änderung des *δαμασκ.* in *βαβυλ.*). Auch hier freilich liegt die Frage sehr nahe, ob diese nähere Erläuterung von v. 39, die sich v. 40f. so eng an Exod. 32 anschliesst und v. 42f. doch ein völliges Missverständnis der Amosstelle und eine ganz unhistorische Vorstellung von dem Verhalten der Wüstengeneration zeigt, ursprünglich der Rede angehört hat oder nicht erst von Lc. hinzugebracht ist (vgl. das paulinische *παρέδωκεν αὐτοὺς* Röm. 1, 24. 26), zumal das folgende sich so sichtlich an die Gottesoffenbarung in der Wüste (v. 30. 38) anschliesst. — v. 44. *ἡ σκηνη τ. μαρτ.* wie Exod. 31, 7. Selbst das erste Heiligtum der Väter war weder der Tempel, noch stand es an heiliger Stätte, sondern in der Wüste, und zwar auf ausdrücklichen Befehl Gottes, der es seinem himmlischen Urbilde nachbilden hiess (vgl. Exod. 25, 40), womit eigentlich die Vorstellung in v. 43 ausgeschlossen ist. — v. 45. *ἦν* relative Fortführung, wie v. 39. Dass sie es auch (*καὶ*) hineinführten (in das Land, in dem sie nach v. 7 Gott dienen sollten), nachdem sie es (von Moses) überkommen hatten (*διαδεξ.*, wie IV Makk. 4, 15), zeigt, dass dies Heiligtum keineswegs bloss ein provisorisches war; und dass sie dies in Begleitung (*μετὰ*, wie v. 38) Josuas, ihres gottgegebenen Führers, thaten, beweist, dass es auf Gottes Geheiss geschah. Das *κατασχ.* τ. *ἐθν.* (Num. 33, 54. 36, 3) kann nach stehendem Sprachgebrauch der LXX nur bezeichnen, dass das Land damals noch Besitztum der Heiden war, welche Gott erst austreiben

τῶν ἡμερῶν Δαυεὶδ, 46 ὃς εὗρεν χάριν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ ἠγάπησεν εὗρεῖν σκήνωμα τῷ οἴκῳ Ἰακώβ. 47 Σολομὼν δὲ οἰκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον. 48 ἀλλ' οὐχ ὁ ὑψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ, καθὼς ὁ προφήτης λέγει· 49 ὁ οὐρανὸς μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου· ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετε μοι, λέγει κύριος, ἢ τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς μου; 50 οὐχὶ ἡ χεὶρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα; 51 σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν, ἡμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπύπτετε, ὡς οἱ πατέρες ἡμῶν καὶ ἡμεῖς.

musste (εἰωσ., wie Jerem. 8, 3) von dem Angesicht unsrer Väter weg (wie Exod. 34, 24), und verbindet sich daher in prägnanter Konstruktion mit εἰσηγ., wie auch die Anknüpfung des εἰωσ τ. ἡμερῶν δαυεὶδ (Lc. 1, 5. 4, 25) voraussetzt, dass sich mit dem Begriff des εἰσαγεῖν der des Seins im Lande verbunden hat. — v. 46. εὗρεν χάριν) wie Lc. 1, 30; doch verbunden mit ἐνώπιον τ. θ. (4, 19). Das εὗρεν σκήνωμα, das Psal. 132, 5 als Gelübde ausgesprochen, erscheint hier in Reminiscenz an II Sam. 7, 2 als Bitte Davids (ἡγησ., wie 3, 14), doch mit der bedeutsamen Änderung, dass es sich nicht um eine feste Wohnstätte für den Gott Jakobs, 'der einer solchen nicht bedarf (v. 48), sondern für das Haus Jakobs (Lc. 1, 33) handelt, das bisher für seinen Verkehr mit Gott nur eine σκηνή besass (v. 44). Nicht einem göttlichen Befehl, wie die Stiftshütte (v. 44), sondern einem Wunsch des gottwohlgefälligen Königs, der auch erst durch Salomo erfüllt ward (v. 47). verdankt der Tempel seinen Ursprung. Das δε stellt lediglich im Sinne von II Sam. 7, 12f. I Reg. 8, 19 die Person Salomos der Davids entgegen, ohne die Erbauung des Tempels als etwas Minderwertiges oder gar Verwerfliches hinzustellen. Es soll nur hervorgehoben werden, dass der Tempel, von dessen Untergang Steph. irgendwie hypothetisch geredet hatte (6, 14), nach dieser seiner Entstehung keineswegs die unentbehrliche Segensstätte (im Sinne von I Reg. 8, 29f., vgl. Exod. 20, 24) sei. — v. 48. ἀλλ) tritt im Sinne von I Reg. 8, 27 der Vorstellung entgegen, als ob der Höchste (ὁ ὑψιστος absolut, wie Lc. 1, 32. 35. 6, 35) einer von Menschenhand bereiteten Stätte (χειροποιήτ., wie Jes. 16, 12) zu seiner Wohnstätte bedürfe, und vollendet damit den durch die ganze Rede gehenden Beweis, dass Gott mit seinen Offenbarungen und Segnungen nicht an die Tempelstätte gebunden sei, durch Hinweis auf Jes. 66, 1f. (v. 49f.). Bem., wie gegen die LXX ποῖος mit τίς wechselt und der Schluss mit οὐχί (5, 4) statt mit γὰρ eingeführt wird. — v. 51. σκληροτράχη) wie Exod. 33, 3. Deut. 9, 6. Zu ἀπερίτμ. καρδίαις vgl. Jerem. 9, 26 (Lev. 26, 41), dem nach Jerem. 6, 10 noch καὶ τ. ὠσιν hinzugefügt wird, weil ihre Hartnäckigkeit eben darin besteht, dass ihre Herzen nicht (durch geistliche Beschneidung) von der Unempfänglichkeit und ihre Ohren von der Harthörigkeit befreit sind. Zu ἀντιπύπτετε vgl. Num. 27, 14: immer leistet ihr

52 τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγέιλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δι-
καίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδότες καὶ φονεῖς ἐγένεσθε, 53 οἵτινες
ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε.

54 ἀκούοντες δὲ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν
καὶ ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ' αὐτόν. 55 ὑπάρχων δὲ πλήρης
πνεύματος ἁγίου, ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν Θεοῦ
καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ, 56 καὶ εἶπεν· ἰδοὺ
Θεωρῶ τοὺς οὐρανούς διηγουμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώ-

Widerstand dem heiligen Geiste, durch den Gott zu euch redet, wie eure Väter (vgl. v. 39), also auch ihr. — v. 52 nach Mt. 5, 12, das Lc. 6, 23 schon verwischt ist. Im Parallelismus wird das ἀπέκτειναν speziell bezogen auf die, welche vorausverkündigt haben (προκαγγ., wie 3, 18) in betreff der Ankunft des Gerechten, d. i. des Messias (3, 14), dessen Verräter und Mörder sie gegenwärtig geworden sind. Zur Sache vgl. 2, 23. 3, 13. — v. 53. οἵτινες) motivierend, sofern dies ihr Verhalten gegen den Gerechten von den Verächtern des (nicht bloss von Propheten gegebenen, sondern) auf Engelverfügungen hin (vgl. zu v. 38) empfangenen Gesetzes zu erwarten war, das sie nicht gehalten haben (φυλ., wie Lc. 11, 28). Nicht er (6, 13), sondern sie sind Gesetzesverächter, sofern Verrat und Mord des Gerechten auch vor dem angeblich von ihnen vertheidigten Gesetz nicht besteht.

7, 54 — 8, 3. Der Märtyrertod des Stephanus. — ἀκούοντες) abweichend von 2, 37. 5, 21. 33 im part. praes., weil die Stimmung in der sie diese Worte (ταῦτα) anhörten, geschildert wird. Das διεπρίοντο (5, 33) wird mit τ. καρδ. αὐτ. verbunden, wie 2, 37. Zu ἐβρυχον τ. ὀδοντ. ἐπι vgl. Hiob 16, 9. Psal. 35, 16. Von irgend einem lauten oder gar thätlichen Ausbruch dieser Stimmung, der seine Rede unterbrach, ist nichts angedeutet. — v. 55. υπαρχων) lucan., wie das πλήρης πν. αγ. (Lc. 4, 1), das auf 6, 3. 5 zurückweist und, da der Geist die Fähigkeit giebt, Gesichte zu sehen (2, 17), erklärt, wie Steph. Gottes Herrlichkeit schauen konnte, in der er dem Abr. erschien (v. 2). Zu ατεν. εἰς τ. οὐρ. vgl. 1, 10. Der Messias, der sonst zur Rechten Gottes sitzt (2, 34), erscheint hier, wo er mit Gott selbst herabgestiegen, um den Märtyrer seine Herrlichkeit schauen zu lassen, stehend (εστως, wie 4, 14. 5, 25). Immerhin bleibt das Fehlen des Namens, der seit 6, 9 nicht genannt ist, sehr hart, und der ganze Vers sieht wie eine (durchaus entbehrliche) Vorbereitung auf v. 56 aus, wo in der Quelle vielleicht Stephanus genannt war. — v. 56. ἰδοὺ) wie 5, 9. Zu θεωρῶ vgl. 3, 16. 4, 13, zu τοὺς οὐρανούς (im Unterschiede von dem Sing. in v. 55) 2, 34, zu διηγοιμ. Lc. 24, 31 f. 45, zu τ. υἱον τ. ἀνθρ. Lc. 22, 69. Erst diese Verkündigung der gottgleichen Herrlichkeit

που ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ Θεοῦ. 57 κράξαντες δὲ φωνῇ μεγάλῃ συνέσχον τὰ ὦτα αὐτῶν καὶ ὤρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' αὐτόν, 58 καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν. καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθηντο τὰ ἱμάτια ἑαυτῶν παρὰ τοῖς πόδας νεανίου καλουμένου Σαύλου, 59 καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον, ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα· κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. 60 θεὸς δὲ τὰ γόνата ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ· κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη. VIII, 1 Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ. ἐγένετο δὲ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν

des Messias führt den Ausbruch der Volkswut herbei. Von einer Verhandlung vor dem Synedrium, wie sie 6, 12f. 15. 7, 1 erwarten liessen, ist keine Rede mehr. — v. 57. *κραξ. φων. μεγ.*) wie Mt. 27, 50. Apok. 6, 10. Sie hielten ihre Ohren zu (vgl. Jes. 52, 15), um solche gotteslästerliche Reden nicht zu hören, und stürmten einmütig auf ihn zu (*ὤρμησαν ἐπ.*, wie II Makk. 9, 2. 10, 16). — v. 58. *εκβαλ. ἐξω της πολ.*) wie Lc. 4, 29. Das harte Fehlen des Objekts bei *ἐλιθοβολ.*, das aus dem *ἐν αὐτον* ergänzt werden muss, erklärt sich am einfachsten, wenn das folgende Zusatz des Lc. ist, der bereits v. 59 im Auge hat. Daher erscheinen plötzlich die Zeugen aus 6, 13, die nach Deut. 17, 7 die Steinigung beginnen, obwohl dieselbe gar nicht auf ihr Zeugnis, sondern infolge des Wortes v. 56 erfolgt; daher tritt hier zum ersten Male Saulus auf, der in Act. eine so grosse Rolle spielen soll: sie legten ihre Kleider ab zu den Füßen (4, 35) eines Jünglings mit Namen (1, 23) Saulus. Dabei ist zu erwägen, dass Ruth 3, 10. II Sam. 6, 1. Prov. 7, 7. Sachar. 2, 4, wo in den LXX *νεανίας* steht, überall an junge Männer zu denken ist. — v. 59. *ἐλιθοβ.*), dessen Subj. nach dem Zusatz in v. 58 die Zeugen sind, nimmt offenbar lediglich die ältere Darstellung auf, in welcher die Zuhörer Subjekt sind. Das *ἐπικαλ.* (2, 21), dessen Inhalt Nachbildung von Lc. 23, 46 ist (*κύριε ἰησ.*, wie 1, 21. 4, 33), muss Einschaltung sein, da erst v. 60 die Kniebeugung (vgl. Lc. 22, 41) und noch ein Wort vor dem Aufgeben des Geistes folgt. Zu *ἐκραξ. φων. μεγ.* vgl. v. 57. Das *μὴ στήσης* kann nach Mt. 26, 15 nur besagen, dass ihnen nicht ihre gegenwärtige Sünde (bem. das betonte *ταύτην*) zugewogen werden möge; aber da der Richter ihre Sünde nur abwägt, um ihre Strafe zu bestimmen, so liegt darin, dass ihnen mit der Sünde auch die Strafe derselben erlassen werden soll. Da Lc. 23, 34 die analoge Bitte Jesu, die den Gedanken nur erläutert, unecht, so kann hier von einer Nachbildung nicht die Rede sein. Zu *ἐκοιμήθη* vgl. I Kor. 7, 39. 11, 30. — 8, 1. *σαυλος δε*) knüpft an den Zusatz des Bearbeiters 7, 58 an und schildert, wie Saulus beifällig zustimmend war (*συνευδ.*, wie Lc. 11, 48) seiner Ermordung (*αναιρεσει*, wie Judith 15, 4. II Makk. 5, 13). Das betonte *ἐκείν.* vor *τ. ημ.* hebt hervor,

ἐν Ἱεροσολύμοις πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας πλὴν τῶν ἀποστόλων. 2 συνεκόμισαν δὲ τὸν Στέφανον ἄνδρες εὐλαβεῖς καὶ ἐποίησαν κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ. 3 Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνεται τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος, σύρων τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας παρεδίδου εἰς φυλακὴν.

4 Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν

dass es der bei dem Tode des Steph. entfesselte Fanatismus war, welcher die Verfolgung über die Gemeinde in Jerus. heraufbeschwor. Bem., wie hier *ἐκκλησ.* (anders als 5, 11) von der Einzelgemeinde steht, und nicht bloss Christen (wie 6, 7), sondern auch Gemeinden ausserhalb Jerus.'s voraussetzt. — *πάντες δε* sind alle Mitglieder der Gemeinde, die durch diese Verfolgung nach allen Gegenden Judäas (der Provinz, wie 1, 8. 2, 9) und Samarias hin (*κατα*, wie Lc. 13, 22) versprengt wurden. Die ausdrückliche Ausnahme der Apostel, die 8, 14 vorbereiten soll, schliesst im Sinne des Erzählers jede hyperbolische Fassung des *πάντες* aus. Schon hieraus folgt, dass dies Lc. erzählt, der ja eben hier den Grundgedanken der Apostelgeschichte andeutet, wonach die höchste Steigerung der Feindschaft der Juden nur dazu beiträgt, die Ausbreitung der Gemeinde zu veranlassen, was ja nicht ausschliesst, dass schon in der Quelle das Ausbrechen einer Verfolgung erwähnt war. — v. 2. *συνεκόμισαν*) es bestatteten den Steph. fromme Männer (2, 5). Nach dem Zusammenhange mit v. 1, wonach die ganze Gemeinde sich zerstreut hatte, könnten das nur fromme Juden sein; aber die hier ganz unvermutet zu der Geschichte des Steph. (7, 60) zurückkehrende Notiz schloss jedenfalls dieselbe in der älteren Erzählung ab, die auf den Unterschied von Juden und Christen gar nicht reflektiert, sondern nur die Frömmigkeit dieser Männer im Gegensatz zu der fanatischen Volksmasse hervorhebt; es lag aber für Lc. nahe, daraus zu schliessen, dass die Glaubensgenossen des Steph. es, weil sie alle geflohen waren, nicht mehr thun konnten. Zu *ποιεῖν κοπετον μεγ.* vgl. Gen. 50, 10. Micha 1, 8. I Makk. 2, 70: sie stellten eine grosse Totenklage an über ihn. — v. 3. *ἐλυμαίνεται*) er misshandelte die Gemeinde, indem er den Geflohenen nachging und von Haus zu Haus (*κατα τ. οικ.*, wie Lc. 9, 6) eindrang, um (die etwa dort aufgefundenen Glieder derselben) Männer und Weiber fortzuschleppen und ins Gefängnis zu überliefern (*παρεδ.* *εις*, wie Lc. 21, 12). Der ganze Zusatz des Bearbeiters bereitet 9, 1 vor.

8, 4 — 25. Die Bekehrung Samarias beginnt den zweiten Hauptteil, der von dem Übergang zur Heidenmission handelt. — *οι μὲν οὖν*) ist hier nicht, wie 1, 6, für sich zu nehmen, sondern bildet mit

λόγον· 5 Φίλιππος δὲ κατελθὼν εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρείας ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν. 6 προσείχον δὲ οἱ ὄχλοι τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Φιλίππου ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν αὐτοὺς καὶ βλέπειν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. 7 πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα, βοῶντα φωνῇ μεγάλη ἐξήρχοντο·

διασπαρ. zusammen das Subjekt; denn darauf eben, dass die von den Feinden bewirkte Versprengung v. 1 nur die Verbreitung des Evangeliums veranlasste, liegt für Lc. der Hauptnachdruck. Das absolut stehende *lucan. διηλθον* (vgl. Lc. 5, 15) empfängt durch v. 1 sachlich seine nähere Bestimmung dahin, dass es sich um ein Durchziehen Judäas und Sam.'s handelt. Wie das *ευαγγ.* 5, 42 mit *τ. χριστον*, so ist es hier mit *τ. λογον* (6, 4) verbunden, um überschriftlich ihre Evangelisationsthätigkeit als Verbreitung des Wortes, das zuerst in Jerusalem seine Stätte gefunden hatte, zu bezeichnen. — v. 5. *φιλ. δε*) stellt dem von den Versprengten überhaupt Gesagten das von Phil. speziell zu Erzählende gegenüber, der nur der 6, 5 Genannte sein kann, da die Apostel ja in Jerus. blieben (v. 1). Freilich ist sehr auffallend, dass dies nicht gesagt, sondern erst durch v. 14 unzweifelhaft wird, was sich nur erklärt, wenn hier eine Erzählung einsetzt, in deren ursprünglichem Zusammenhange über die Person kein Zweifel sein konnte. Diese Erzählung fügt also Lc. als das erste Beispiel von jener Weiterverbreitung des Evang. ein. Dass dieselbe einem ganz andern Zusammenhange (und damit wohl auch einer ganz andern Zeit) angehört, zeigt auch das *κατελθων*, das, dem bekannten *αναβ. εις ιερ.* (Lc. 18, 31. 19, 28) entsprechend, ein direktes Herabkommen von dort bezeichnet und keineswegs ein Moment in dem *διδασκ.* v. 4; zeigt ferner das *την πολιν τ. σαμαρ.*, das im Zusammenhange mit v. 1 nur die Stadt *κατ' ἐξοχην* (Hauptstadt) der Landschaft Sam. sein kann, auf deren Evangelisation es dem Lc. nach 1, 8 ankam, was aber immer ein sehr unklarer Ausdruck bleibt, der wohl in der ursprünglichen Erzählung einfach die Stadt, die Samaria heisst (vgl. II Petr. 2, 6), bezeichnete; zeigt endlich das nach v. 1 mindestens ganz überflüssige *εκηρ. τον χριστον*; er verkündigte ihnen (den Bewohnern der Stadt) den Messias. — v. 6. *προσειχον*) vgl. Sap. 8, 12. I Makk. 7, 11, antizipiert auffallend das *προσειχ.* v. 11 und charakterisiert sich dadurch, wie wir bereits oft sahen (vgl. noch 7, 58), als Zusatz des Lc., dem es vor allem auf den Erfolg der Verkündigung des Phil. ankommt: es waren aber die Volksmassen einmütig (*ομοθ.*, Lieblingswort des Lc., wie 1, 14. 2, 46) aufmerksam auf das, was von Phil. gesagt wurde, auf Grund dessen, dass sie (seine Worte) hörten und sahen die Zeichen, die er that (vgl. 6, 8), weil diese Zeichen seinen Worten zur Bestätigung dienten. — v. 7. *πολλοι*) c. gen. wie 4, 4. Die Dämonischen werden, wie 5, 16, nach dem dem Mc. charakteristischen Ausdruck als solche, die einen unsauberen Geist haben (vgl. Lc. 4, 33), be-

πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν· 8 ἐγένετο δὲ πολλὴ χαρὰ ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ. 9 ἀνὴρ δὲ τις ὀνόματι Σίμων προὔπηρχεν ἐν τῇ πόλει μαγείων καὶ ἐξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν, 10 ᾧ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. 11 προσεῖχον δὲ αὐτῷ διὰ τὸ ἱκανῶ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεσταλέναι αὐτούς. 12 ὅτε δὲ ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐβαπτί-

zeichnet. Der Satz wird anakoluthisch abgebrochen, da es keinen dem *εθεραπευθ.* entsprechenden Ausdruck für die Befreiung der Dämonischen von ihrer Plage gab, ohne dass das Subj. wie sonst, etwa mit *ἐξ αὐτῶν*, aufgenommen und in die Konstruktion eingereiht wird. Das *lucan. βωωντα* (Evang. 9, 38. 18, 38) steht nur hier von den Dämonischen, mit dem bei dem Schreien dieser gewöhnlichen *φων. μεγ.* (Evang. 4, 33. 8, 28) verbunden. Bem. auch das *lucan. παραλελ.* (Evang. 5, 18. 24). Nach v. 8 entstand sogar viele Freude (*εγεν. χαρα*, wie Lc. 15, 10) in jener Stadt infolge der Wirksamkeit des Phil. in ihr. — v. 9. *ανηρ δε τις ονομ.*) wie 5, 1. bildet den Gegensatz zu dem von Phil. Erzählten, zeigt aber, wie die ältere Erzählung etwas ganz anderes behandelte, als die Missionierung Sam.'s. Das *προὔπηρχεν* (Lc. 23, 12) knüpft unmittelbar an v. 5 an (namentlich auch durch das *εν τη πολει*, das nach dem *εν τ. πολ. εκ. v. 8* sehr tautologisch wird), und zeigt daher, dass v. 6 ff. ein Zusatz des Lc. ist. Gemeint ist der bekannte Magier Simon aus Gitta in Sam., der nun auch hier seine Zauberkünste trieb und das Volk (*εθν.*, wie Lc. 7, 5. 23, 2) Sam.'s in Staunen versetzte (*εξιστ.*, wie III Makk. 1, 25). Etwas seltsam schliesst sich den beiden Partizipien noch das *λεγων ειναι τινα εαυτον* aus 5, 36 (nach v. 10 noch durch *μεγαν* verstärkt) an, das eigentlich dem folgenden vorgreift und wohl Zusatz des Lc. sein dürfte. — v. 10. *ω προσειχ.*) vgl. zu v. 6. Zu *απο μικρ. εως μεγ.* vgl. Gen. 19, 11. Jerem. 42, 1. I Makk. 5, 45. Also die Samaritaner sahen erst auf Grund seiner Zauberkünste in ihm die Kraft Gottes erschienen, welche die grosse schlechthin genannt wird (*καλουμ.*, wie 1, 23. 3, 11). — v. 11 erläutert das *προσειχ.* v. 10 durch das ziemlich überflüssige *lucan. δια το c. acc. c. inf.* (4, 2), das nun offenbar den Gegensatz bilden soll zu v. 6: darum weil er sie geraume Zeit (vgl. Lc. 8, 27) in Staunen versetzt hatte durch die (in dem *μαγευνν* v. 9 angedeuteten) Zauberkünste. — v. 12 scheint die Quelle nun erst berichtet zu haben, wie sie bei dem Erscheinen des Phil. in der Stadt (v. 5) sich von dem Magier abwandten und dem Phil. Glauben schenkten (*επιστ. c. dat.*, wie Lc. 1, 20), als er ihnen frohe Botschaft verkündigte über das Reich Gottes (*περι τ. βασιλ.*, wie Lc. 9, 11) und über den Namen Jesu

ζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες. 13 ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπί-
στευσεν, καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ, θεω-
ρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἐξίστατο. 14
ἀκοίσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ
Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτοὺς Πέτρον
καὶ Ἰωάννην, 15 οἵτινες καταβάντες προσηύξαντο περὶ αὐτῶν
ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον· 16 οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ' οὐδενὶ
αὐτῶν ἐπιπεπτωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ

Christi (2, 38. 3. 6. 4. 10), in welchem ja lag, dass dieser Jesus der (auch von den Samaritanern erwartete) Messias sei. — v. 13. καὶ αὐτος wie Lc. 2, 28 und sehr häufig im Evang.: auch er, wie die andern Samaritaner, wurde gläubig (2, 44. 4. 4). Das ἦν προσκαρτ. (1, 14. 2, 42. 6, 4) steht hier mit dem Dat. der Person: er war beständig anhänglich an Phil. Das damit durch τε engverbundene ἐξίστατο (2, 7. 12) erinnert an das Staunen, das einst er selbst hervorgerufen hatte (v. 9. 11) und die Zeichen und grossen Machtthaten (δυν., wie Lc. 19, 37), die er jetzt (durch ihn) geschehen sah, an die δυνάμεις μεγ., die man nach v. 10 einst in ihm gesehen hatte. Diese Motivierung seiner Anhänglichkeit an Phil., die im folgenden übrigens keinerlei Rolle spielt, durch die Wunder des Phil., von denen nur v. 6 ff. in einer Einschaltung des Lc. die Rede war, macht es von vorn herein bedenklich, ob überhaupt in der älteren Erzählung schon Simon gläubig und getauft wurde, wozu sein folgendes Verhalten wenig stimmt. — v. 14. δεδ. τ. λογ.) wie Lc. 8, 13. Dass mit dem Erfolge des Phil. in dieser Stadt die Landschaft Samaria das Evang. angenommen hat, ist die Voraussetzung des Lc., der v. 5 an die Hauptstadt Sam.'s denkt und die ganze Erzählung nur als typisch für die Bekehrung Sam.'s aufgenommen hat; aber durchaus nicht die Meinung der Quelle, die gar nicht an die Hauptstadt dachte und nach v. 9 auf etwas ganz anderes hinaus will, als die Bekehrung Sam.'s. Damit wird freilich sehr zweifelhaft, ob sie von einer solchen feierlichen Absendung der Apostel erzählte, nur dass schon hier von dem Besuch derselben aus Jerusalem erzählt war, erscheint zweifellos, da man sonst nicht begreift, wie Lc. auf das πλην τ. αποστ. v. 1 gekommen ist, während doch die Quelle nach v. 5 davon nichts wusste, dass Phil. auf der Flucht nach Sam. gekommen sei. — v. 15. οἵτινες) scheint, wie 5, 16, das Motiv der Abordnung anzugeben. Das καταβάντες steht, wie das κατελθων v. 5, als Gegensatz des αναβ. εἰς ιερ. Bem. das προσηύξαντο mit folgendem οπως (3, 19): damit sie dadurch heiligen Geist empfangen. — v. 16. ἐπιπεπτ. ἐπι) vgl. Ezech. 11, 5. Bem. das paulin. βαπτιζ. εἰς το ὄνομα (I Kor. 1, 13), abweichend von 2, 38: darauf hin, dass Jesus der κυριος (2, 36) genannt ward. Diese Vorstellung, dass erst Apostel von

ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. 17 τότε ἐπετίθουσιν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτούς, καὶ ἐλάβανον πνεῦμα ἅγιον. 18 ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα 19 λέγων· ὅτε καὶ μοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα ὡς ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον. 20 Πέτρος δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν, ὅτι τὴν δωρεὰν

Jerus. kommen mussten, um den Getauften (v. 12) den heiligen Geist mitzuteilen, steht mit 2, 38 in unlösbarem Widerspruch und kann darum nur von Lc. herrühren, der nach v. 17 denselben erst durch ihre das Gebet v. 15 begleitende Handauflegung (vgl. 6, 6; doch hier mit *ἐπὶ* c. acc., wie Lc. 15, 5) den Geist erteilt werden lässt. Aber der harte Subjektswechsel in *ἐλάβανον* deutet wohl, wie 6, 12. 7, 4. 8, darauf hin, dass dies sich unmittelbar an v. 15 anschloss und v. 16f. Zusatz des Bearbeiters ist, der irrigerweise voraussetzt, dass die Taufe bei ihnen (wie, was er sicher irrtümlich annimmt, bei Simon, vgl. zu v. 13) bereits vollzogen war (v. 12), während in der Quelle die selbstverständlich mit ihr verbundene Geistesmitteilung nur genannt war, weil sich an sie das Begehren des Simon v. 19 anknüpft. Es lag allerdings sehr nahe, dass Phil. nach der Bekehrung der (halbheidnischen) Samaritaner mit der Aufnahme in die Gemeinde (durch die Taufe) zögerte, und erst Petr. und Joh. bei einem Besuch in Sam. sie einfach aufnahmen (worauf sie unter Handauflegung die Gabe des Geistes empfangen), was nur Lc. natürlich v. 14f. als eine besondere Sendung für diesen Zweck betrachtet. Aus dem folgenden erhellt, dass die ältere Erzählung auf etwas völlig anderes heraus wollte, als auf eine Ergänzung der Wirksamkeit des Phil. durch die Apostel, an die erst Lc. denkt. — v. 18. *ἰδὼν δέ*) setzt, wie 2, 33, voraus, dass der Geistesempfang in den durch den Geist gewirkten Gaben (2, 4. 17ff.) sichtbar (wahrnehmbar) wurde. Zu *ἐπιθεοῖς τ. χ.* vgl. Hebr. 6, 2. 1 Tim. 4, 14, zu *χρήματα* 4, 37. — v. 19. *ὅτε πτλ.*) vgl. Lc. 22, 5. Sim. betrachtet die Vollmacht zur Geistesmitteilung durch Handauflegung als eine nach Gutdünken der Apostel übertragbare, die er empfangen will, um seine Rolle unter den Samar. weiter zu spielen. Es ist darum in der That recht unwahrscheinlich, dass er, wie Lc. v. 13 voraussetzt, bereits gläubig geworden und getauft war. — v. 20. *εἰς ἀπώλ.*) prägnante Konstr., wie 2, 5. 7, 4. Sein Silber soll mit ihm, der für seine Gesinnung notwendig ins Verderben fährt (*εἰς ἀπώλ.*, wie Apok. 17, 8. 11. Mt. 7, 13), eben dahin kommen, wenn dies geschieht. Das Strafbare sieht Petr. darin, dass er meint, die Gottesgabe, als die Petr. jene Vollmacht, wie den Geist selbst (2, 38), betrachtet, mittelst Geldes erwerben zu können, weil dadurch das Heilige entwürdigt wird. Daher der Abscheu

τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι. 21 οὐκ ἔστιν σοι μερίς οὐδὲ κληρὸς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ· ἡ γὰρ καρδιά σου οὐκ ἔστιν εὐθεία ἔναντι τοῦ θεοῦ. 22 μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης, καὶ δεήθητι τοῦ κυρίου εἰ ἄρα ἀφεθήσεται σοι ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου· 23 εἰς γὰρ χολὴν πικρίας καὶ σύνδεσμον ἀδικίας ὀρώ σε ὄντα. 24 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Σίμων εἶπεν· δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ ἐπ' ἐμὲ ὧν εἰρήκατε. 25 οἱ μὲν οὖν διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου ὑπέστρε-

vor dem Sündengelde, der sich im Hauptsatz ausspricht. — v. 21. οὐκ — κληρὸς) vgl. Deut. 12, 12. Jes. 57, 6: nicht ist (gebührt) dir ein Teil, auch nicht ein Anteil an dem, wovon du geredet (v. 19), also an der Befähigung, heiligen Geist mitzuteilen. Das Herz, das auf diese Weise lediglich seinen Ehrgeiz befriedigen wollte, ist nicht gerade (ευθεῖς, wie Psal. 78, 1, Gegensatz von σκολιος 2, 40) in Gottes Augen (ἐναντ. τ. θ., wie Lc. 1, 8). — v. 22. μετανόησ.) wie 2, 38. 3, 19, hier in prägnanter Verbindung mit απο: so dass du dich von dieser deiner Bösartigkeit (κακία, wie Jak. 1, 21) abwendest. Das εἰ αρα (Mc. 11, 13) stellt es noch in Zweifel, ob bei der bewiesenen Bösartigkeit die Sinnesänderung auch eine so aufrichtige und völlige sein wird, dass sein Gebet zu Gott erhört und sein Vorhaben (ἐπίνοια, wie Jerem. 20, 10. Sap. 6, 17) ihm vergeben werden wird. — v. 23. εἰς) ebenso prägnant, wie v. 20: hineingeraten sehe ich dich und darum befindlich in bitterer Galle (πικρ., gen. qual., χολ. nach Deut. 29, 17 Bild des alles vergiftenden Ehrgeizes) und einer Fessel, mit der Ungerechtigkeit dich gebunden hat (συνδ. αδ., wie Jes. 58, 6). — v. 24. δεήθητε ὑμεῖς) nimmt das δεήθητι v. 22 auf; sie sollen selbst für ihn zu Gott (προς, wie Lc. 18, 7) beten, weil er seinem eigenen Gebet nicht solche Wirkung zutraut (vgl. Jak. 5, 16), damit auf diese Weise nichts von dem, was sie (d. h. Petrus im Namen beider Apostel) geredet haben, über ihn komme. Bem. das durch die gesperrte Stellung stark betonte μηδὲν und vgl. zu ἐπέλθῃ ἐπὶ Lc. 21, 35. In dieser Scene zwischen Simon und Petr. liegt für die Quelle natürlich die eigentliche Pointe der Erzählung, während sie für den Gesichtspunkt des Lc. (die Missionierung Samaritas) gar keine Bedeutung hat. — v. 25. οἱ μὲν οὖν) wieder, wie 1, 6, für sich zu nehmen. Bei dem μὲν schwebt dem Erzähler vor, was nachher von Phil. weiter erzählt werden soll. Das Imperf. von υποστρε. steht, weil sie während dieser Rückreise (bem. das engverbindende τε) nach Jerus., die darum keine geradlinige und von längerer Dauer gewesen sein muss, noch viele samaritanische Flecken mit der Heilsbotschaft versehen (ευαγγ. mit Acc. der Pers., wie Lc. 3, 18). Abschluss der Erzählung durch Lc., seiner Einleitung (v. 4) entsprechend, der freilich zu seiner Annahme, dass die Apostel nur für einen bestimmten Zweck nach Sam.

φρον εἰς Ἱεροσόλυμα, πολλὰς τε κώμας τῶν Σαμαρειτῶν εἰηγγελλίζοντο.

26 ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν· αὕτη ἐστὶν ἔρημος. 27 καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη. καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιοπῶν, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γᾶς αὐτῆς, ὃς ἐληλίθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλὴμ. 28 ἦν δὲ ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῖ ἄρματος αὐτοῦ, καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν. 29 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα

gesandt waren (v. 14f.), wenig passt und die Vermutung weckt, dass sie sich in der älteren Erzählung, ebenso wie Phil., auf Missionsreisen befanden. Bem. das *θαμ.*, wie 2, 40, das *λαλ. τ. λογ.* wie 4, 29. 31, wobei das *τ. κυρ.* statt *τ. θεου* wohl lediglich aus v. 22. 24 nachklingt.

8, 26—40. Bekehrung des äthiopischen Proselyten. — *αγγ. κυρ.*) wie 5, 19. Mit dem *δε* kehrt die Erzählung von den Uraposteln (v. 14—25) zu Philippus zurück. Der Imperat. aor., der den Aufbruch fordert, verbindet sich mit dem *πορευου*, das auf die fortgesetzte Reise geht. Nach dem Sprachgebrauch der LXX (Gen. 18, 1. 43, 16) hiesse *καταμεσ.*: gegen die Mittagszeit, sodass dem Phil. auch die Zeit des intendierten Zusammentreffens angegeben wäre. Die Bezeichnung des Weges, der von Jerus. nach Gaza herabführt, scheint vorauszusetzen, dass sich Phil. in Jerusalem befindet, so dass die folgende Erzählung aus einem ganz anderen Zusammenhange herrührt. Das *ερημος* bezeichnet die Strasse als menschenleere, wie sie allein geeignet ist zu dem Werk, das er hier auszurichten hat. — v. 27. *αναστ. επορ.*) Bem. die wörtliche Anknüpfung an den Befehl v. 26. Das *και ιδου* hebt hier das Auffallende der Begegnung auf der öden Strasse hervor, die darum sicher eine göttliche Fügung war, und schliesst hebräischartig das Verbum ein, wie 5, 9. Als Eunuch (Gen. 39, 1. Jes. 56, 3) war er einer, der in die Gemeinde Gottes nicht aufgenommen werden durfte (Deut. 23, 1), so hoch bei dem Machthaber (*δυναστης*, wie Lc. 1, 52) der äthiopischen Königin, über deren ganzen Schatz er gesetzt war, seine weltliche Stellung war. Das zweite *ος* hebt hervor, wie er dennoch nach Jerus. gekommen war, um anzubeten; er war also ein Proselyt im weiteren Sinne. Dass demnach in ihm auch ein halber Heide bekehrt wird, hat den Lc. bewogen, die beiden Philippusgeschichten zusammenzufügen. — v. 28. *ην δε υποστρεφων*) führt erst die Näherbestimmung ein, welche die Begegnung herbeiführte, während das *καθήμενος επι του αρματος αυτου* äusserlich und das schildernde *και ανεγινωσκεν τ. προφ. ης*, innerlich die Anknüpfung mit ihm vorbereitet. — v. 29. *τ. πνευμα*) ohne *αγιον*, wie v. 18. Dass hier die göttliche Weisung

τῷ Φιλίππῳ· πρόσελθε καὶ κολληθήῃ τῷ ἄρματι τούτῳ. 30 προσδραμῶν δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν προφήτην, καὶ εἶπεν· ἄρα γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; 31 ὁ δὲ εἶπεν· πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μή τις ὀδηγήσῃ με; παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον ἀναβάντα καθίσαι σὺν αὐτῷ. 32 ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς ἣν ἀνεγίνωσκεν ἦν αὕτη· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφρωνος, οὔτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῖ. 33 ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν γενεὰν αὐτοῖ τίς διηγῆσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. 34 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἑτέρου τινός; 35 ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν. 36 ὡς δὲ ἐπορεύον-

sich nicht durch den Engel v. 26 vermittelt, weckt den Verdacht, dass die ganze Motivierung der Reise des Phil. dort dem Bearbeiter angehört, dem es gerade darauf ankam, das Zusammentreffen als ein gottgefügtes zu betonen, während die Quelle nur den Weg angab, auf dem dasselbe erfolgte. Er soll sich an den Wagen herannmachen (κολλ., wie 5, 13), um mit dem Eunuchen ins Gespräch zu kommen. — v. 30. προσδραμῶν) malt die Eile, mit der er der Weisung des Geistes folgt. Nach dem ἤκουσ. αὐτον las der Kämmerer laut, um über die Worte sorgfältig nachzudenken. Bem., wie im Unterschiede von v. 28 der Name vorantritt, weil es hier auf den Inhalt der Weissagung ankommt, dort nur darauf, dass er in der heiligen Schrift las. Das Fragewort ἀρα (Lc. 18, 8) wird durch γε verstärkt, wie Gen. 26, 9. Zu dem Wortspiel zwischen γιν. und ἀναγιν. vgl. II Kor. 3, 2. — v. 31. γὰρ) wie Lc. 23, 22, begründet die in der Frage liegende Verneinung: wie könnte ich doch (es verstehen), wenn mich nicht einer anleitet? Das durch τε verbundene παρεκαλ. bezeichnet, wie eben sein Mangel an Verständnis ihn veranlasst, den Frager, der besser Bescheid wissen musste, zu seiner Begleitung aufzufordern. — v. 32f. περιοχῇ) bezeichnet nach dem περιεχει (I Petr. 2, 6) mit dem erläuternden δε den Inhalt der Schriftstelle (1, 16), auf den das αὐτη vorausweist. Die Stelle ist Jes. 53, 7f. wörtlich nach den LXX. — v. 34. ἀποκριθεὶς) wie 3, 12. 5, 8: auf Anlass dieser Stelle bittet der Eunuch um eine Erklärung darüber, in betreff wessen der Prophet (das Gelesene) sagt. — v. 35. ἀνοίξας τ. στόμα) wie Hiob 3, 1. Dan. 10, 16, leitet feierlich die Verkündigung des Evang. von Jesu (εὐαγγ. c. acc., wie 5, 42) durch Phil. ein, die von dieser Schriftstelle den Ausgang nahm (ἀρξ. απο, anders wie 1, 22). — v. 36. κατὰ τ. ὁδόν) als sie den Weg entlang reisten, kamen sie zu (γλθ. ἐπι, wie Lc. 19, 5. 24, 1) einem Wasser. Zu ἰδὸν ὕδαρ

το κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπὶ τι ὕδωρ, καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος· ἴδοι ὕδωρ· τί κωλύει με βαπτισθῆναι; 38 καὶ ἐκέλευσεν στήναι τὸ ἄρμα, καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν. 39 ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον, καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος· ἐπορεύετο γὰρ αὐτοῦ τὴν ὁδὸν χαίρων. 40 Φίλιππος δὲ εὐρέθη εἰς Ἀζωτον, καὶ διερχόμενος εἰηγγελλίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς Καισαρείαν.

IX, 1 ὁ δὲ Σαῦλος ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόβου εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου, προσελθὼν τῷ ἀρχιερεῖ 2 ᾐτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Λαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινες εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, δεδε-

ohne Verb. v. 27, zu κωλύει mit acc. c. inf. Lc. 32, 2. Die Erzählung setzt voraus, dass Phil. bei seiner Verkündigung v. 35 auch von der Notwendigkeit der Taufe gesprochen hatte. — v. 38. στήναι) im Sinne von: stehenbleiben, wie Lc. 7, 14. Das κατέβησαν entspricht dem ἀναβας v. 31. — v. 39. ὅτε) wechselt mit ὡς v. 36, wie 1, 10, 13 und häufig. Das artikellose πνεῦμα κυρίου (Lc. 4, 18 nach Jes. 61, 1) bezeichnet den Gottesgeist als die Macht, die ihn wunderbar entrückte, wie Ezech. 3, 14. I Reg. 18, 12. II Reg. 2, 16, sodass ihn der Eunuch nicht mehr sah. — γαρ) Hätte er ihn gesehen, so wäre er wohl nicht seine Strasse gezogen, sondern dem Phil. nachgefolgt, um sich ihm anzuschliessen; daher das betont voranstehende αὐτοῦ. Zu χαίρων vgl. 5, 41. — v. 40. εἰρησθη) mit dem prägnanten εἰς (v. 20, 23): man fand ihn nach Asdod versetzt. Das διερχ. ohne nähere Lokalbestimmung, wie v. 4, empfängt dieselbe durch das εἰς τ. ελθεῖν. Das εὐαγγ. mit Acc. d. Person, wie v. 25 (anders v. 35), zeigt die Hand des Bearbeiters, der 21, 8 vorbereitet.

9, 1 — 19. Die Bekehrung des Saulus. — εἰς) knüpft an 8, 3 an und charakterisiert das folgende als Erzählung des Lc., der, ehe er die erste eigentliche Heidenbekehrung erzählt, den spezifischen Heidenapostel berufen werden lässt. Zu ἐμπνέων mit dem Gen. vgl. Jos. 10, 40: Drohung und Mord schnaubend. Die μαθηταί (6. 1. 2. 7) sind hier näher als Jünger des erhöhten Herrn (Christus) bezeichnet. — v. 2. ᾐτήσατο) mit παρ, wie 3, 2 das Activum. Durch die Empfehlungsbriefe (II Kor. 3, 1) an die Synagogen war er als Bevollmächtigter des Hohenpriesters bezeichnet, um auf Grund derselben (ὅπως), falls es ihm gelänge, etliche der dorthin geflohenen Christen aufzufinden, sie gefesselt an die höchste Disziplinarbehörde in Jerus. auszuliefern. Zu ὄντας c. gen. vgl. Hebr. 10, 39. Das betont voranstehende τῆς ὁδοῦ, obwohl ohne nähere Bestimmung, weist durch den rückweisenden Art. (vgl. 5, 41) auf die

μένους ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλὴμ. 3 ἐν δὲ τῇ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίξιν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 4 καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαούλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; 5 εἶπεν δέ· τίς εἶ, κύριε; ὁ δέ· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις. 6 ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἰσελθε εἰς τὴν πόλιν, καὶ λαληθήσεται σοι ὁ τι σε δεῖ ποιεῖν. 7 οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἰστήκεισαν ἐνεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες. 8 ἡγέρθη δὲ Σαῦλος ἀπὸ τῆς γῆς, ἀνεωγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν

Lebensweise der Jünger des Herrn hin. — v. 3. ἐν τ. πορεύεσθαι) wie Lc. 10, 38. 17, 11. Das τε verbindet das περιήστραψεν eng mit ἐγένετο, weil dadurch erst das Ereignis bezeichnet wird, das seinem ἐγγίξιν τῇ δαμασκ. (bem. den auf v. 2 zurückweisenden Art.) die Bedeutung gab. Das plötzlich vom Himmel her ihn umstrahlende Licht ist die sinnlich wahrnehmbare Erscheinungsform der göttlichen Herrlichkeit. — v. 4. πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν) schildert den überwältigenden Eindruck des himmlischen Lichtglanzes, vgl. Dan. 10, 9. Mt. 17, 6. Erst die Stimme, die er hört, giebt ihm zu erkennen, dass es der (in seinen Jüngern) verfolgte Jesus ist, der in demselben ihm erscheint. Bem. die absichtsvoll gewählte Anrede mit dem hebr. Namen. — v. 5. κύριε) wie 1, 24. 4, 29, zeigt, dass er in dem im himmlischen Lichtglanz Erscheinenden ein göttliches Wesen erblickt. Aus seiner Frage aber erhellt, dass die Erscheinung nicht als Vision gedacht ist, zu deren Wesen es gehört, dass die Bedeutung des in ihr Geschauten erkannt wird. — ο δέ) ohne εἶπεν, wie 2, 38. Bem. den bedeutsamen Gegensatz des ἐγώ und σὺ. — v. 6. ἀλλὰ) von dem bisherigen Verhalten zu ihm abstrahierend. Das ἀνάστηθι steht hier in eigentlichem Sinne, wie Lc. 4, 39. 5, 25, das λαληθήσεται mit bestimmtem Objekt (wie umgekehrt λέγει ohne solches 8, 34), weil es, wie 3, 21, auf die Art ankommt, wie ihm der göttliche Befehl hinsichtlich dessen, was er thun soll, kund werden wird. — v. 7. οἱ συνοδεύοντες) Dass Saulus durch die Wüste in Begleitung einer Karawane (συνοδία, vgl. Lc. 2, 44) reist, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Ihr sprachloses (ἐνεοί, wie Jes. 56, 10. Prov. 17, 28) Erstaunen wird dadurch motiviert, dass sie zwar die Stimme hörten, aber keinen Redenden (wie sie ihn doch voraussetzen mussten, daher die subj. Negation) wahrnahmen. Da nun auch Saulus denselben nur wahrnahm, sofern der im himmlischen Lichtglanz Erschienene durch sein Wort sich zu erkennen gab, so kann das ἀκοεῖν c. gen. nur von dem sinnlichen Vernehmen des Schalls der Stimme gemeint sein im Gegensatz zu den Worten des Redenden. Dass sie den Lichtglanz gesehen, wird nicht gesagt, aber auch durch diese Motivierung nicht ausgeschlossen. — v. 8. ἡγέρθη) entspricht dem Befehl v. 6: er erhob sich von der Erde. Das ἀνεωγμένων nur hier vom gewöhnlichen Aufschlagen der Augen, die

αὐτοῖ οὐδὲν ἔβλεπεν· χειραγωγούντες δὲ αὐτὸν εἰσάγαγον εἰς
 Λαμασκόν. 9 καὶ ἦν ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων, καὶ οὐκ ἔφαγεν
 οὐδὲ ἔπιεν. 10 ἦν δὲ τις μαθητὴς ἐν Λαμασκῷ ὀνόματι Ἀνα-
 νίας, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἐν ὁράματι ὁ κύριος· Ἀνανία. ὁ δὲ
 εἶπεν· ἰδοὺ ἐγώ, κύριε. 11 ὁ δὲ κύριος πρὸς αὐτόν· ἀναστὰς
 πορεύθητι ἐπὶ τὴν θύμην τὴν καλουμένην εὐθεΐαν καὶ ζήτησον
 ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα· ἰδοὺ γὰρ προσεύχεται,
 12 καὶ εἶδεν ἄνδρα ἐν ὁράματι Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα
 καὶ ἐπιθέντα αὐτῷ χεῖρας, ὅπως ἀναβλέψῃ. 13 ἀπεκρίθη δὲ
 Ἀνανίας· κύριε, ἤκουσα ἀπὸ πολλῶν περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου,

er beim Niederstürzen, vom Lichtglanz geblendet, geschlossen hat. Dass er trotzdem nichts erblickte, zeigt, dass er erblindet war. Zu *χειραγωγ.* vgl. Jud. 16, 26. — v. 9. *μὴ βλέπων*) ohne sehen zu können, wie man hätte erwarten sollen, wenn es sich um eine vorübergehende Blendung handelte. Das *οὐκ ἐφαγ. οὐδὲ ἐπιεν* (Lc. 7, 33) ist hier Ausdruck der Bustrauer über die Verfolgung dessen, den er durch seine Erscheinung im himmlischen Lichtglanz als den erhöhten Messias erkannt hatte. — v. 10. *ἐν ὁράματι*) wie Gen. 15, 1, bezeichnet ein visionäres Schauen (vgl. 2, 17) des erhöhten Herrn (2, 47), den er zugleich reden hört. Bem. in Anrede und Antwort die offenbare Nachbildung von I Sam. 3, 4. — v. 11 bem. das Fehlen des *εἶπεν*, wie v. 5. Das mit *πορεύθ.* verbundene *ἀναστὰς* setzt nach 8, 26 keineswegs voraus, dass es ein Traumgesicht war. Die sogen. »gerade Strasse« ist wohl die Hauptstrasse der Stadt, wo er im Hause des Judas nach einem, der Saulus heisst (bem. das nachstehende *ὀνοματι*), einem Tarser, fragen soll. Derselbe wird ausdrücklich als ein ihm ganz Unbekannter eingeführt, um hervorzuheben, wie nur Gottes Fügung ihn mit Paulus zusammengebracht hat. Das *ἰδοὺ γὰρ* (Lc. 1, 44. 48) begründet die Aufforderung dadurch, dass er zu Gott (um das Kommen eines Mannes, wie er) betet. — v. 12 erklärt näher, wie er zu solchem Gebet v. 11 gekommen ist, und erinnert an die korrespondierenden Visionen der Korneliusgeschichte (Kap. 10), die vielleicht die nähere Ausmalung der dem Anan. gewordenen Offenbarung beeinflusst haben. Auch hier drückt das vor *ὀνοματι* stehende *ἀνανίαν* aus, dass der Mann ihm sonst gänzlich unbekannt (vgl. v. 11). Das *ὅπως* zeigt, dass das *ἀναβλέπειν* (Lc. 7, 22. 18, 41 ff.) durch solches Handauflegen (bem. das artikellose *χεῖρας*) vermittelt werden soll. — v. 13 f. betont, wie er über jenen Saulus von verschiedenen Seiten gehört hat, wieviel Böses er den Christen in Jerus. gethan. Das stimmt nicht ganz mit v. 11, wo er offenbar dem Anan. auch dem Namen nach als unbekannt gedacht ist, und zeigt die grosse Naivetät und Freiheit der Gestaltung. Zum ersten Male werden hier die Christen als *οἱ ἅγιοι* (vgl. Röm. 1, 7. 12, 13), d. h. als Gottgeweihte bezeichnet, die aber zugleich Christo als ihrem erhöhten Herrn angehören.

ὅσα κατὰ τοῖς ἀγίοις σου ἐποίησεν ἐν Ἱερουσαλήμ· 14 καὶ ὧδε ἔχει ἐξουσίαν παρὰ τῶν ἀρχιερέων θῆσαι πάντας τοῖς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου. 15 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος· πορεύου, ὅτι σευὸς ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν τε καὶ βασιλείαν νύων τε Ἰσραήλ· 16 ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν. 17 ἀπῆλθεν δὲ Ἀνανίας καὶ εἰσηλθὼν εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν· Σαουλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθαλμοὶ σοι ἐν τῇ δόξῃ ἣ ἤρχον, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου.

Das zu *εποίησεν* gehörige *εν ιερ.* weist auf 8, 1 zurück und zeigt, dass Saulus schon dort als die Seele der in Jerus. ausbrechenden Verfolgung gedacht war. Während er nach v. 2 seine Vollmacht nur von dem Hohenpriester hatte, wird dieselbe v. 14 auf die Hohenpriester als die leitenden Personen im Hohenrat (5, 24) zurückgeführt, in deren Namen jener natürlich handelte. Es ist aber bemerkenswert, wie wenig bei solchen Rückweisungen auf den Wortlaut Wert gelegt wird. Das *επικαλ. τ. ονομα σου* (2, 21) ist, wie I Kor. 1, 2, das Charakteristikum der Christen. — v. 15. *σευος* vgl. Röm. 9, 21, hier wirklich als ein Gefäß gedacht, das ausdrücklich für den Zweck auserwählt ist (bem. den Gen. *εκλογ.*: ein Gefäß meiner Wahl), um seinen Namen zu den Völkern mit ihren Königen (bem. das *τε και*) zu tragen. Schon hier erscheint also die Heidenmission als sein spezifischer Beruf, wenn auch die Söhne Isr.'s (5, 21. 7, 37) die mit *τε* hinzutreten, dabei selbstverständlich nicht ausgeschlossen sind (bem. die Zusammenfassung aller drei Kategorien unter einen Art.). — v. 16 begründet die Ermunterung zum *πορευεσθαι* dadurch, dass er fortan nicht mehr daran denken wird, anderen Leid zuzufügen, vielmehr Christus selbst (bem. das betonte *εγω*) ihm zeigen wird (wodurch die Thatsache ausser Zweifel gestellt), wieviel er selbst (bem. das betont voranstehende *αυτον*) leiden muss zum Besten seines Namens (5, 41), dessen Verkündigung ihm ja das Leiden zuziehen wird. Dass Anan. dies alles dem Saulus mitteilen soll, steht nicht da, wird sogar durch das *εγω υποδειξω* ausgeschlossen. Nur er selbst soll dadurch zu seiner Aufgabe angetrieben werden. — v. 17. *απηλθ. κ. εισηλθ.* vgl. das *εισηλθ. κ. εξηλθ.* 1, 21. Gemeint ist das v. 11 bezeichnete Haus. Das *επ αυτον* nach *επιθ.* wechselt mit dem Dat. v. 12, wie umgekehrt 8, 17. 19. Das *αδελφε* ist gewinnende Anrede, wie 2, 29. 3, 17. Das Perf. bezeichnet, dass seine Anwesenheit das Resultat seiner Sendung ist. Auch hier wird ohne weiteres vorausgesetzt, dass v. 11f. nur die Hauptsache, die dem Anan. in der Vision mitgeteilt, berichtet war, da nach dem *οφθαλμοι σοι* (Lc. 24, 34) er auch um die Christuserscheinung auf dem Wege weiss, und ebenso, dass Ananias ihm nicht nur die leibliche Heilung (v. 12) vermitteln soll, sondern auch die (nach 2, 38

18 καὶ εὐθὺς ἀπέπεσαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς λεπίδες, ἀνέβλεπέν τε, καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη, 19 καὶ λαβὼν τροφὴν ἐνίσχυσεν. — ἐγένετο δὲ μετὰ τῶν ἐν Δαμασκῷ μαθητῶν ἡμέρας τινάς, 20 καὶ εὐθὺς ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσεν τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. 21 ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες καὶ ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ πορθήσας εἰς Ἱερουσαλὴμ τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο, καὶ ὧδε εἰς τοῦτο ἔλη-

bei seiner Taufe zu empfangende) Geistesgabe, was immerhin auch eine grosse Unbefangenheit der Darstellung zeigt. — v. 18. αὐτοῦ betont voranstehend: ihm fiel es sofort wie Schuppen (Lev. 11, 9f. Deut. 14, 9f.) von den nach v. 8 nicht geschlossenen, aber durch die Blindheit gleichsam zugedeckten Augen. Zur Sache vgl. Tob. 11, 12. Das mit τε angeschlossene ἀνέβλ. drückt die damit gegebene Folge aus. Bei dem ἀναστὰς ist wohl, wie v. 6, der zu freier Bewegung unfähige Saulus als sitzend oder liegend gedacht. Hier wird nun erst klar, dass v. 17 die Taufe als Vorbedingung der Geistesmitteilung vorausgesetzt ist, weshalb letztere auch hier nicht mehr erwähnt wird. Da sie aber v. 17 ebenfalls durch Ananias vermittelt gedacht, wird offenbar vorausgesetzt, dass derselbe ihn getauft habe. — v. 19. ἐνίσχυσεν vgl. Gen. 48, 2. Esr. 9, 12: er erstarke von seiner Ermattung durch das lange Fasten, indem er (wieder) Nahrung zu sich nahm.

9, 19 — 30. Die Anfänge des Saulus. — ἐγεν. μετὰ wie 7, 38: er verkehrte mit den Jüngern in Damaskus. Ob dabei nur an die aus Jerus. hingeflüchteten (vgl. v. 2) gedacht, oder an schon früher bekehrte dortige Juden, und zu welcher Kategorie Anan. gehörte (v. 10), erhellt nicht (doch vgl. zu v. 22). Ausdrücke, wie das häufige ἡμερ. τιν., zeigen, wie ungenau die Kunde des Lc. von diesen Dingen ist. — v. 20. καὶ εὐθὺς) kann nach der Angabe der Zeitdauer v. 19, auf die vielmehr das Imperf. ἐκήρυσεν geht, sich nur auf seine Taufe (v. 18) beziehen, um zu zeigen, wie er sofort zur Verkündigung des Evang. sich berufen fühlte, wenn auch, wie das betont vorangestellte ἐν τ. συναγ. zeigt, zunächst unter den Juden. Der fast dreijährige Rückzug Sauls nach Arabien (Gal. 1, 17f.) ist dem Lc. offenbar unbekannt. Das οὐτὶ erläutert τὸν Ἰησ. näher: dass dieser der Sohn Gottes ist, natürlich im messianischen Sinne, wie Lc. 3, 22. — v. 21. ἐξίσταντο wie 2, 7. 12. Zu dem objektlosen ἀκούοντες vgl. 5, 21. Das πορθήσας (Gal. 1, 13. 23) kann bei der Unbekanntschaft des Verf. mit Gal. 1, 17f. nicht von dorthier entlehnt sein und steht auch hier anders von der Vergewaltigung einzelner Personen. Während v. 13 nur von seinem Wüten gegen die Christen in Jerus. die Rede ist, setzt das den Act. so eigentümliche prägnante εἰς (2, 5) voraus, dass hier an die Flüchtlinge (8, 1) gedacht ist, die er aufsuchte, um sie nach Jerus. ins Gefängnis zu führen (8, 3), woran sich die Erinnerung an seine Reise

λίθει, ἵνα δεδεμένους αἰτοῖς ἀγάγῃ ἐπὶ τοὺς ἀρχιερεῖς; 22 Σαῦλος δὲ μᾶλλον ἐνεδυναμοῦτο καὶ συνέχυνεν Ἰουδαίους τοὺς κατοικοῦντας ἐν Λαμασκῷ, συμβιβάζων ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός. 23 ὥς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί, συνεβουλευσάντο οἱ Ἰουδαῖοι ἀνελεῖν αὐτόν. 24 ἐγνώσθη δὲ τῷ Σαύλῳ ἡ ἐπιβουλὴ αὐτῶν. παρετηροῦντο δὲ καὶ τὰς πύλας ἡμέρας τε καὶ νυκτός, ὅπως αὐτὸν ἀνέλωσιν. 25 λαβόντες δὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτός διὰ τοῦ τείχους καθῆκαν αὐτόν χαλάσαντες ἐν

nach Damaskus (v. 2) anschliesst. Der Name, den die Christen anrufen (v. 14), wird durch das *τοῦτο* ausdrücklich als der Name des Sohnes Gottes bezeichnet. Zu *ὡς* im Sinne von: hierher vgl. Lc. 9, 41, zu *αγ. ἐπὶ* c. acc. Lc. 23, 1. Das *εἰς τοῦτο* weist auf den Absichtssatz voraus. — v. 22. *μαλλον*) Gerade diese frühere Verfolgerthätigkeit, der gegenüber man sein jetziges Verhalten nicht begreifen konnte, liess ihn in seinem Eifer erstarken, dieselbe durch die Verkündigung des Evang. wieder gut zu machen. Das nach v. 19f. überflüssige *τ. κατοικ. ἐν δαμ.* scheint anzudeuten, dass die *μαθηται* v. 19, und also auch Ananias, nicht zu den eigentlichen Bewohnern von Damaskus gehörten (vgl. zu v. 19), und das artikellose *ιουδ.*, dass seine Wirksamkeit sich auf die Judenschaft als solche beschränkte, der das Evang. noch nicht gepredigt sein muss, da sie so in Verwirrung geriet (*συνεχ.*, vgl. 2, 6), als er den Beweis führte (*συμβιβ.* ohne Acc., mit dem es im AT. belehren heisst, vgl. Exod. 4, 12. Jes. 40, 13f.), dass dieser (*οὗτος*, wie v. 20, doch hier nur ad synesis auf Jesum bezogen) der Messias sei. — v. 23. *ὡς δὲ ἐπληρ.*) wie 7, 23. Da das *lucan. ημεραι ικαναι* jedenfalls mehr ist als die *ημερ. τινες* v. 19, so setzt der Erzähler voraus, dass infolge des *ενδυναμοῦσθαι* v. 22 Paulus länger blieb, als er ursprünglich beabsichtigte, nämlich bis ihn die Verfolgung der Juden, die seine Ermordung planten, nötigte, die Stadt zu verlassen. Da aber immerhin die Zeit bis zu seinem Fortgehen nach Jerus. nur nach Tagen bemessen wird, so liegt auch hier ein Widerspruch mit Gal. 1, 18 vor. — v. 24. *εγνώσθη τω σ.*) wie Lc. 24, 35, doch hier von dem Kundwerden ihrer Nachstellung. Das *δε* *και* drückt aus, dass sie ihm nicht nur nachstellten, sondern auch die Stadthore bewachten (*παρετηρ.*, wie Lc. 6, 7. 14, 1) bei Tag und Nacht, um auf diese Weise die Ausführung ihres Anschlages zu sichern, was sie natürlich nur thun konnten, indem sie den die Stadt beherrschenden Ethnarchen des Araberkönigs Aretas (II Kor. 11, 32) dazu anstifteten. — v. 25. *οι μαθηται αυτου*) geht im Unterschiede von v. 19 auf die von ihm Bekehrten im Gegensatz zu den Juden v. 22, die im grossen und ganzen ungläubig blieben. Auch hier (vgl. v. 21) klingt in dem neben *καθηκαν* (Lc. 5, 19) ziemlich überflüssigen *χαλασαντες*, wie in dem *δια τ. τειχους* die Art an, wie Paulus nach II Kor. 11, 33 die Geschichte zu erzählen pflegte. Zu *εν*

σπυρίδι. 26 παραγενόμενος δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐπείραζεν κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς· καὶ πάντες ἐφοβοῦντο αὐτόν, μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶν μαθητής. 27 Βαρνάβας δὲ ἐπιλαβόμενος αὐτόν ἤγαγεν πρὸς τοὺς ἀποστόλους, καὶ διηγήσατο αὐτοῖς πῶς ἐν τῇ ὁδῷ εἶδεν τὸν κύριον καὶ ὅτι ἐλάλησεν αὐτῷ, καὶ πῶς ἐν Ἀμασκή ἐπαρρησιάζατο ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ. 28 καὶ ἦν μετ' αὐτῶν εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος εἰς Ἱερουσαλὴμ, παρρησιάζομενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, 29 ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς. οἱ δὲ ἐπεχείρουν ἀνελεῖν αὐτόν.

σπυρίδι vgl. Mc. 8, 8. 20. — v. 26. παραγεν.) setzt voraus, dass Saulus sich, als er aus Dam. fliehen musste, unmittelbar nach Jerus. begab. Wenn er versuchte, sich den Jüngern (d. h. den Gläubigen in Jerus.) zuzugesellen (5, 13. 8, 29), so ist hier trotz 8, 1 die Gemeinde wieder in Jerus. anwesend gedacht. Das ἐφοβοῦντο, das dadurch begründet wird, dass sie an die Wahrheit von der Kunde seiner Bekehrung noch nicht glauben wollten, war freilich nur möglich, wenn dieselbe erst nach Tagen datierte, wie Lc. im Widerspruch mit Gal. 1, 18 voraussetzt. — v. 27. ἐπιλαβομ.) steht, wie Lc. 23, 26, c. acc., weil nicht gesagt sein soll, dass er ihn irgendwo anfasste, sondern dass er ihn nahm und zu den Aposteln führte. Dem Verf. ist unbekannt, dass er damals nur Petrus und den Bruder des Herrn sah (Gal. 1, 19). Dagegen muss die Thatsache, dass der Hellenist Barnabas (4, 36) ihn bei den Aposteln (soweit sie eben anwesend) einführte, dem Erzähler gegeben gewesen sein, da man nach v. 26, der doch offenbar diese Notiz vorbereiten soll, weder begreift, woher Barn., der doch auch zu den μαθηταῖς gehörte, sich nicht fürchtete, noch warum er ihn nur bei den Aposteln, und nicht bei der Gemeinde einführte. Das in den Act. mehrfach vorkommende παρρησιάζ. (Prov. 20, 9) steht hier von freimütiger Verkündigung der Heilsbotschaft, die sich auf den Namen Jesu als des Messias gründete. — v. 28. ἦν μετ' αὐτ.) Der freie Verkehr mit ihnen, den das εἰσπορ. u. ἐκπορ. (I Sam. 18, 13) ausmalt, wird durch das mit letzteren verbundene εἰς ἱεροσ. als ein öffentlicher bezeichnet, sofern er sich nicht scheute, sich als den Glaubensgenossen der Apostel zu zeigen, indem er mit ihnen (in ihre Häuser) ein- und ausging in die Stadt hinein. Daran schliesst das Part. παρρ., dass er dabei auch den Nichtgläubigen, wie in Dam., freimütig die Heilsbotschaft verkündigte auf Grund des Namens des erhöhten Herrn. — v. 29. ἐλάλ. τε) giebt die nähere Bestimmung (vgl. 1, 15) dieses παρρησ. dahin, dass es vorzugsweise die Hellenisten waren, mit denen er (ihr Landsmann) redete und disputierte. Eine Wirksamkeit in Jerusalem wird indirekt Gal. 1, 23 vorausgesetzt, vgl. Röm. 15, 19, wo auch die in Dam. eingeschlossen sein

30 ἐπιγνόντες δὲ οἱ ἀδελφοὶ κατήγαγον αὐτὸν εἰς Καισαρείαν, καὶ ἐξαπέστειλαν αὐτὸν εἰς Ταρσόν.

31 ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην, οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου, καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο. 32 ἐγένετο δὲ Πέτρον διερχόμενον διὰ πάντων κατελθεῖν καὶ πρὸς τοὺς ἁγίους τοὺς κατοικοῦντας Λύδαν. 33 εὗρεν δὲ ἐκεῖ ἄνθρωπὸν τινα ὀνόματι Αἰνέαν ἐξ ἐτῶν ὀκτὼ κατακείμενον ἐπὶ κρεβάττου, ὃς ἦν παραλελυμένος.

kann. Zu *επεχειρουν* vgl. Lc. 1, 1. — v. 30. *ἐπιγνοντες*) als sie merkten, dass man ihn töten wolle. Das *οι αδελφοι* (1, 15) deutet hier wohl absichtlich darauf hin, dass die Jünger in Jerus. ihn jetzt als christlichen Bruder anerkannten. Sie führten ihn zur Küste herab nach Caesarea und entsandten ihn von dort in seine Heimat. Vgl. Gal. 1, 22, an das freilich der Verf. sicher nicht denkt, da sonst sich der Ausdruck enger anschliessen würde. Die Notiz bereitet 11, 25 vor.

9, 31—48. Petrus in Lydda und Joppe. Die dem Pragmatismus des Verf. ganz fern liegenden beiden Heilungsgeschichten können nur aufgenommen sein, weil sie in der Quelle die Einleitung zur Korneliusgeschichte bildeten. — Das *οὖν* knüpft an die eben erzählte Umwandlung des Todfeindes in einen eifrigen Verkündiger des Evang. an (obwohl dieselbe thatsächlich drei Jahre zurückliegt), während das *μὲν* zeigt, dass diese allgemeine Situationsschilderung nur die folgende spezielle Erzählung vorbereitet, und rührt daher sicher von der Hand des Bearbeiters her. Auch hier steht *ἐκκλησ.* von der Gesamtkirche (5, 11. 8, 3), die sich bereits über alle drei Landesteile hin erstreckte (*κατὰ* c. gen., wie Lc. 4, 14. 23, 5), obwohl von einer Mission in Galil. nichts erzählt ist. Das *εἰρηνην* steht von den Verfolgern, die sie in Ruhe liessen (wie schon 9, 26 vorausgesetzt), und das paulinische *οικοδομεισθαι* (I Kor. 3, 9) vom Wachstum ihres geistlichen Lebens. Der Dat. der Art und Weise bei *πορευομενη* (vgl. Röm. 13, 13) geht auf ihren Wandel in der Furcht vor dem Herrn, womit nach v. 1. 15. 17. 27f. der erhöhte Christus gemeint ist. Die Vermehrung der Gemeinde (*ἐπληθυν.*, wie 6, 7. 7, 17) wird durch das nachdrücklich vorangestellte *τῇ παρακλ.* (4, 36) nicht auf menschliches Wirken, sondern auf die Zusprache des heiligen Geistes (bem. das betonte *αγιον*, wie 1, 8. 2, 38) zurückgeführt, der den Verkündigern des Evang. Kraft und Erfolg gab. — v. 32. *διὰ πάντων*) geht wegen des folgenden *καὶ* (etiam) auf die *αγιοι* (9, 13), die Petrus, wie es scheint, im weitesten Umfange besucht, und das *κατελθ.* ist wohl, wie 8, 5, von Jerus. aus gedacht. — v. 33f. *εὗρεν*) ohne vorheriges Suchen, wie 5, 10: er fand dort einen Menschen (*ανθρωπ.*, wie 4, 9. 14, 22) mit Namen Aeneas, der seit acht Jahren auf einem Bette (5, 15) lag. Zu *ος ην παραλελ.* vgl. 8, 7. Als ein Gläubiger

34 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Πέτρος· Αἰνέα, ἰάταί σε Ἰησοῦς Χριστός· ἀνάστηθι καὶ στρώσον σεαυτῷ. καὶ εὐθὺς ἀνέστη. 35 καὶ εἶδον αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες Λύδδα καὶ τὸν Σάρωνα, οἵτινες ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κύριον. 36 ἐν Ἰόππῃ δέ τις ἦν μαθήτρια ὀνόματι Ταβειθά, ἣ διερμηνευομένη λέγεται δορκάς· αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει. 37 ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀσθενήσασαν αὐτὴν ἀποθανεῖν· λούσαντες δὲ ἔθηκαν ἐν ὑπερῷῳ. 38 ἔγγις δὲ οἷσσης Λύδδας τῇ Ἰόππῃ οἱ μαθηταὶ ἀκούσαντες ὅτι Πέτρος ἐστὶν ἐν αὐτῇ, ἀπέστειλαν δύο ἄνδρας πρὸς αὐτὸν παρακαλοῦντες· μὴ ὀκνήσης διελθεῖν ἕως ἡμῶν. 39 ἀναστὰς δὲ Πέτρος συνῆλ-

ist er nicht bezeichnet. Bem., wie die Heilung v. 34 direkt auf Jesus, sofern er Christus heisst (vgl. 2, 38), zurückgeführt wird (vgl. 3, 12. 16), und das zu *ἀναστηθι* hinzutretende *στρώσον* von dem Ordnen des bisher gebrauchten Lagers steht, welches sonst andere für ihn besorgen mussten. Die Aufforderung dazu nimmt seinen Glauben in Anspruch. Das *ἀνέστη* entspricht dem *ἀναστηθι* zum Zeichen der vollen Genesung. — v. 35. *παντες*) hyperbolisch, wie 3, 9. Zu *τον σαρωνα* von der Ebene Saron vgl. Jes. 33, 9. I Chron. 27, 29. Das *οιτινες* ist hier nicht motivierend, wie 5, 16. 7, 53, sondern bezeichnet sie als solche, welche infolge dessen, was sie sahen, sich zum Herrn (Christus) bekehrten (*ἐπιστρ. ἐπ.*, wie Sir. 17, 24; doch vgl. auch 3, 19). — v. 36. *τις*) voranstehend, wie 3, 2, und sogar durch *ἡν* von *μαθητρια* getrennt, hebt besonders stark zunächst einen besonderen Fall hervor, dessen Subjekt dann erst näher beschrieben wird als eine Jüngerin namens Tabitha. Die sogenannte »Gazelle« ist wahrscheinlich als Jungfrau gedacht. Durch das *πληρης* erscheinen die guten Werke und Wohlthaten, die sie thate (*ἐλεημ. ποιεῖν*, wie Mt. 6, 2f.), als ihr anhaftende Kennzeichen. — v. 37. *ἐν τ. ἡμερ. εκ.*) geht auf die Tage, wo Petrus in Lydda war, in denen sie erkrankte (bem. den Aor.) und starb. Durch das Fehlen des Objekts bei *λούσαντες ἔθηκαν*, das aus dem Vorigen ergänzt werden muss, wird dasselbe aufs engste damit verknüpft, weil hier erst beginnt, was von der Verstorbenen erzählt werden soll, dass man nämlich nach dem Leichenbade nicht zur Beerdigung schritt, sondern sie in einem Oberzimmer (1, 13) aufbahrte, weil man wegen der Nähe des grossen Wundermannes noch auf Rettung hoffte. — v. 38 wird Lydda als Fem. dekliniert, wie I Makk. 11, 34, während es v. 32. 35 als Neutr. plur. gebraucht, wie bei Josephus, weshalb hier die Hand des Bearbeiters sichtbar wird (vgl. das *οι μαθητ.*, während v. 32. 41 die Christen *αγιοι* genannt werden); auch erinnert die Sendung der zwei Männer (sogar mit betont gestelltem *δύο*) an die Korneliusgeschichte (10, 7). — *μη ὀκνήσης*) wie Num. 22, 16. Jud. 18, 9: zögere nicht zu uns herüberzukommen (*διελθ. εως*, wie Lc. 2, 15). — v. 39. *ἀναστας*) markiert bloss den Aufbruch, wie 8, 26.

θεν αὐτοῖς· ὃν παραγεγόμενον ἀνήγαγον εἰς τὸ ὑπερῶν, καὶ παρέστησαν αὐτῷ πᾶσαι αἱ χῆραι κλαίονσαι καὶ ἐπιδεικνύμεναι χιτῶνας καὶ ἱμάτια, ὅσα ἐποίει μετ' αὐτῶν οὕσα ἡ δορκάς. 40 ἐμβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος καὶ θεὸς τὰ γόνατα προσ-
 ῆύξατο, καὶ ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα εἶπεν· Ταβειθὰ ἀνάστηθι.
 ἡ δὲ ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς, καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον
 ἀνεκάθισεν. 41 δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέστησεν αὐτήν· φωνήσας
 δὲ τοὺς ἀγίους καὶ τὰς χήρας παρέστησεν αὐτὴν ζῶσαν. 42
 γνωστὸν δὲ ἐγένετο καθ' ὅλης τῆς Ἰόππης, καὶ ἐπίστευσαν
 πολλοὶ ἐπὶ τὸν κύριον. 43 ἐγένετο δὲ αὐτὸν ἡμέρας ἱκανὰς
 μεῖναι ἐν Ἰόππῃ παρὰ τινι Σίμωνι βυρσεῖ.

9, 11. Zu *συνελθεν αὐτοῖς* vgl. 1, 21. Bem. die relativische Fortführung der Erzählung, wie 7, 20. 39. 45: bei seiner Ankunft führten sie ihn hinauf in das Oberzimmer, wo die Leiche lag (v. 37), und bei ihm standen (vgl. 1, 10) alle Witwen, deren die Verstorbene sich ihrer Armut wegen (vgl. 6, 1) angenommen hatte, weinend und die Unter- und Oberkleider vorweisend, die sie (eigenhändig ihnen) gemacht hatte, als sie noch (lebend) unter ihnen war. — v. 40. *ἐμβαλὼν ἐξω*) vielleicht Reminiszenz an Mc. 5, 40, aber hier nur, um ihm zu ungestörtem Gebet Raum zu schaffen. Nachdem Petr. im fussfälligen Gebet (vgl. Lc. 22, 41) sich dessen versichert, dass Gott ihr das Leben wiedergeschenkt, heisst er, zum Leichnam (*σῶμα*, wie Lc. 23, 52. 55) zurückkehrend, sie aufstehen. Das Öffnen der Augen (v. 8) markiert die Rückkehr ins Leben. Da das *ἰδοῦσα τ. π.* das *ἀνεκάθισεν* (Lc. 7, 15) motiviert, ist vorausgesetzt, dass sie den Petrus kennt und im Vertrauen auf sein wundermächtiges Gebet sich aufrecht setzt. Dann aber spielt (im Widerspruch mit v. 38) die Geschichte wohl während eines Aufenthalts des Petrus in Joppe. — v. 41. *ἀνέστησεν αὐτήν*) steht in dem mit *ἀναστήθι* v. 40 korrespondierenden Sinn: er machte sie aufstehen, half der erst allmählich zu Kräften Kommenden beim Aufstehen, indem er ihr die Hand gab. Er ruft die, welche ihn heraufgeführt haben, und die Witwen, die er an der Bahre versammelt fand (v. 39), um ihnen die Tabitha als lebend darzustellen (1, 3). — v. 42. *γνωστ. ἐγεν.*) wie 1, 19. 4, 16. Zu *καθ' ὅλης τ. ἰοππ.* vgl. v. 31. Das *ἐπιστ. πολλοὶ* (4, 4) wird in prägnanter Konstruktion mit *ἐπὶ τ. κυρ.* (v. 35) verbunden: viele wurden gläubig, indem sie sich dem Herrn zuwandten. — v. 43. *αὐτὸν*) steht mit Nachdruck voran im Gegensatz zu dem v. 42 von anderen Erzählten. Die Notiz, dass er etliche Tage in Joppe verweilte bei einem gewissen Simon (*τινι* bei dem so häufig vorkommenden Namen, wie Lc. 23, 26), der seinem Gewerbe nach als Gerber bezeichnet wird, bereitet 10, 6 vor und rührt daher wohl von Lc. her.

Χ, 1 ἀνὴρ δέ τις ἐν Καισαρείᾳ ὀνόματι Κορνήλιος, ἑκατοντάρχης ἐκ σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς, 2 εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν Θεὸν σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ καὶ δεόμενος τοῦ Θεοῦ διαπαντός, 3 εἶδεν ἐν ὁράματι φανερώς, ὥσει περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας, ἄγγελον τοῦ Θεοῦ εἰσελθόντα πρὸς αὐτὸν καὶ εἰπόντα αὐτῷ· Κορνήλιε. 4 ὁ δὲ ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἔμφοβος γενόμενος εἶπεν· τί ἐστίν, κύριε; εἶπεν δὲ αὐτῷ· αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ

10, 1—48. Der Hauptmann Kornelius, derselben Quelle entlehnt, wie die beiden vorigen Geschichten (vgl. zu 9, 31), bildet für Lc. den bedeutsamen ersten Fall der Taufe eines Unbeschnittenen, der darum so ausführlich als von Gott selbst vorbereitet und legitimiert dargestellt wird. — *ανὴρ πτλ.*) führt den Korn. ganz wie 8, 9 ein. Er war ein Centurio aus der sogenannten *cohors italica*. — **v. 2.** Zu dem *εὐσεβῆς*, das ganz allgemein eine Frömmigkeit ausdrückt, wie sie auch auf heidnischem Gebiet vorkommt (17, 23), tritt das *φοβουμ.* τ. θ. (Lc. 1, 50), das ihn als einen Verehrer des Gottes Isr. bezeichnet. Aber schon der Zusatz *σὺν παντὶ τ. οἴκῳ αὐτ.* (im Sinne von *familia*, wie 7, 10) zeigt, dass es sich nur um eine Charakteristik seiner gottwohlgefälligen Gesinnung handelt, und dass er noch nicht, wie der Eunuch, der im Tempel zu Jerusalem anbetet (8, 27), als Proselyt (im weiteren Sinne) gedacht ist. Auch das τ. *λαῶ* zeigt, dass er noch in keinem Sinne zum Volk Jsrael gehörte, dem er aber so wohlgesinnt war (vgl. Lc. 7, 5), dass er seine Frömmigkeit durch Wohlthätigkeit gegen dasselbe (*ποιῶν ἐλεήμ.*, wie 9, 36) bethätigte. Auch sein beständiges Gebet zu Gott ist ein Zeichen seiner Frömmigkeit. — **v. 3.** *φανερῶς*) deutlich, schliesst jede Sinnestäuschung aus. Das Gesicht, das daher in der Quelle wohl im Sinne von 7, 31 gemeint war (während Lc., wie 9, 10. 12, *εἶδεν ἐν ὁραμ.* schreibt), erfolgt zur Gebetsstunde (3, 1), die Korn. also regelmässig einhält, weil es die Erhöhung seiner Gebete ankündigt. Das wenig zu dem *εἶδεν* stimmende *κ. εἰπόντα αὐτῷ κορν.* des Engels (τ. *Θεοῦ* statt *κυρ.* 5, 19. 8, 26) erinnert auffallend an 9, 10. — **v. 4.** Auch hier jagt der Anblick (*ατεν.* c. dat., wie 3, 12) zunächst Furcht ein (*εμφ. γεν.*, wie Lc. 24, 5. 37), da Korn. in der Erscheinung ein höheres Wesen erkennt (bem. das *κύριε*, wie 9, 5). Das *τί ἐστι* (was giebts?) ist die Form, in der er sich ihm zur Verfügung stellt. — *αἱ προσευχαί*) wie 2, 42 von regelmässigen Gebeten. Nur zu ihnen passt genau das *ἀνέβησαν* (Exod. 2, 23), da sie von Gott vernommen wurden und ihn beständig an die Frömmigkeit des Korn. erinnerten (*εἰς μνημόσ.*, wie Exod. 13, 9. 17, 14), die ihn zu der Gnadenerweisung dieser Botschaft treibt. Aber auch die Almosen (v. 2), die er um Gottes willen giebt, sind als eine indirekte

θεοῖ. 5 καὶ νῦν πέμψον ἄνδρας εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνά τινα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος· 6 οὗτος ξενίζεται παρὰ τινι Σίμωνι βυρσεῖ, ᾧ ἐστὶν οἰκία παρὰ θάλασσαν. 7 ὡς δὲ ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν αὐτῷ, φωνήσας δύο τῶν οἰκετῶν καὶ στρατιώτην εὐσεβῇ τῶν προσκαρτερούντων αὐτῷ, 8 καὶ ἐξηγησάμενος ἅπαντα αὐτοῖς ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὴν Ἰόππην. 9 τῇ δὲ ἐπαύριον ὁδοιπορούντων ἐκείνων καὶ τῇ πόλει ἐγγιζόντων ἀνέβη Πέτρος ἐπὶ τὸ δῶμα προσεύξασθαι περὶ ὥραν ἕκτην. 10 ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι· παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις, 11 καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον σκευὸς τι ὡς ὁθόνην με-

Bitte um solche Gnadenerweisung gedacht. — v. 5. καὶ νῦν) wie 3, 17. Bem. die Paronomasie in πέμψον — μετάπεμψαι (Gen. 27, 45). Das τινα nach σιμ. bezeichnete den ihm völlig unbekannten Simon als einen der vielen Gleichnamigen, von denen er durch seinen Beinamen (ἐπικαλ., wie 4, 36) unterschieden wird. — v. 6. Von dem Gerber, bei dem Simon herbergt (9, 43), wird hier zur näheren Information der Boten, die ihn holen sollen, gesagt, dass er (offenbar seines Gewerbes wegen) am Meere wohnt. — v. 7. ἀπῆλθεν) korrespondiert dem εἰσελθ. v. 3, wie Lc. 1, 28. 38; das ο λαλ. αὐτῷ erinnert an 7, 38. Es hebt hervor, wie Korn. den Befehl sofort erfüllt. Zum Schutze für sie und besonders für Petrus giebt er den beiden Hausklaven einen frommen Soldaten mit von denen, die bei ihm ständigen Dienst hatten (προσκαρτ. αυτ., anders 8, 13). — v. 8. ἐξηγησάμ.) wie Lc. 24, 35: nachdem er ihnen alles auseinandergesetzt, was der Engel ihn geheissen, sendet er sie nach dem ihm bezeichneten (bem. den Art.) Joppe. Bem. den bedeutungslosen Wechsel des απεστ. mit πέμψ. v. 5 (vgl. auch 11, 29f.). — v. 9. τ. επαυρ.) scil. ἡμερα, wird näher bestimmt durch den gen. abs. (während jene auf der Reise waren und sich der Stadt näherten), um das Ineinandergreifen beider Visionen zu markieren. Gemeint ist das platte Dach des Hauses, das Petr. besteigt (vgl. Lc. 5, 19), um ungestört zu beten. Dass es um die Mittagszeit (12 Uhr) war, bereitet v. 10 vor, wonach er hungrig ward und zu essen wünschte, weil daran die Vision anknüpft. Das objektlose γεύσασθαι deutet an, dass er nichts besonderes begehrte, sondern nur, was eben die Mittagszeit erheischt, weshalb auch das παρασκευ. αυτων voraussetzt, dass (ohne besonderen Befehl) die Hausleute beschäftigt waren, die Mahlzeit zuzurüsten. Die ἐκστασις, die ihn überkam (εγεν. επι, wie 5, 5. 11), ist der Zustand der Verzückung, in dem das Bewusstsein, der Sinnenwelt entrückt, sich der Wahrnehmung des Übersinnlichen erschliesst. — v. 11. θεωρεῖ) wie 7, 56: er sieht aus dem geöffneten Himmel ein Gefäss herabsteigen, das wie ein grosses Leintuch mittelst vier Zipfeln, die gleichsam oben von

γάλην, τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, 12 ἐν ᾧ
 ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἔρπετά τῆς γῆς καὶ πετεινὰ
 τοῦ οὐρανοῦ. 13 καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἀναστὰς
 Πέτρε θῦσον καὶ φάγε. 14 ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν· μηδαμῶς, κύριε,
 ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον. 15 καὶ φωνὴ
 πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν· ἃ ὁ Θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ
 κοῖνον. 16 τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρεῖς, καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη
 τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν. 17 ὥς δὲ ἐν ἑαυτῷ διεπόρει ὁ
 Πέτρος, τί ἂν εἴη τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν, ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οἱ ἀπεσταλ-
 μένοι ὑπὸ τοῦ Κορνηλίου διερωτήσαντες τὴν οἰκίαν τοῦ Σί-
 μωνος ἐπέστησαν ἐπὶ τὸν πυλῶνα, 18 καὶ φωνήσαντες ἐπυν-

unsichtbarer Hand festgehalten werden, herabgelassen wird. — v. 12. παντα) geht auf alle verschiedenen Tiergattungen, die sich in dem Gefäss befanden, die unreinen Tiere (v. 14) nicht ausgeschlossen. Vgl. Röm. 1, 23. Die Fische fehlen, weil sie nicht lebendig in dem tischta-
 ähnlichen Gefäss gedacht werden können. — v. 13. εγεν. φων.) wie 7, 31. Das αναστας gehört nur zur plastischen Ausmalung: schlachte und iss. — v. 14. μηδαμως) wie I Sam. 20, 2. 22, 15. Petrus denkt Gott als den Redenden (daher das κυριε, wie 1, 24) und versteht sein Wort als Auf-
 forderung zu unterschiedsloser Auswahl, die er als gesetzesstrenger Mann ablehnt. Zu dem hebraisierenden παν nach der Negation vgl. Lc. 1, 37: niemals habe ich irgend etwas Gemeines (im Gegensatz von αγιον) und Unreines gegessen. — v. 15. φωνη) ohne Art., weil es nicht darauf an-
 kommt, wer redet, sondern dass er zum zweiten Mal (zu dem pleonast. πάλιν εκ δευτ. vgl. Mt. 26, 42) eine Stimme hört. Das εκαθαρισεν im
 deklarativen Sinn (wie Lev. 13, 13. 17) giebt dem κοινουν (Mc. 7, 15. 18)
 den gleichen Sinn. Wo Gott durch seine Aufforderung v. 13 etwas für
 rein erklärt, darf er nicht sein (durch die Speisegesetze gebundenes)
 Urteil dem entgegensetzen. — v. 16. επι τρις) bis zu drei Malen geschah
 es, dass eine Stimme ihn ohne Widerrede essen hieß. Das Emporgehoben-
 werden des Gefässes in den Himmel deutet den Abschluss der Vision an.
 — v. 17. εν εαυτω) geht auf die eigene Überlegung über den Sinn des
 Gesichtes im Gegensatz zu dem bisherigen ekstatischen Zustande. Er ist
 in Verlegenheit, was es bedeute (vgl. 5, 24), da, auch wenn er es auf eine
 Anweisung, sich gegebenen Falls über die Speisegesetze hinwegzusetzen,
 beziehen wollte, ein solcher Fall doch eben noch nicht vorlag. Das ιδου
 (8, 27) malt, wie eben in diesem Augenblick die Boten des Korn. ankamen,
 die ihm diese Deutung bringen sollten; das διερωτ., wie sie sich bis zu
 dem Hause des ihnen bezeichneten Simon hindurchgefragt und nun gerade
 am Thorwege desselben (πυλ., wie Lc. 16, 20) standen. — v. 18. φωνησαν-
 τες) markiert, wie sie durch ihr Rufen sich vernehmlich machten, um
 zu erforschen ob der nach v. 5 ihnen näher bezeichnete Simon hier

θάνατον εἰ Σίμων ὁ ἐπικαλούμενος Πέτρος ἐνθάδε ξενίζεται. 19 τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ δράματος εἶπεν τὸ πνεῦμα· ἰδοὺ ἄνδρες δύο ζητοῦντές σε· 20 ἀλλὰ ἀναστὰς κατὰβηθι, καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος, ὅτι ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτοὺς. 21 καταβὰς δὲ Πέτρος πρὸς τοὺς ἄνδρας εἶπεν· ἰδοὺ ἐγὼ εἰμι ὃν ζητεῖτε· τίς ἡ αἰτία δι' ἣν πάρεστε; 22 οἱ δὲ εἶπαν· Κορνήλιος ἑκατοντάρχης, ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων, ἐχηματίσθη ὑπὸ ἁγγέλου ἁγίου μεταπέμψασθαι σε εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ σοῦ. 23 εἰσκαλεσάμενος οὖν αὐτοὺς ἐξένισεν. τῇ δὲ ἐπαύριον ἀναστὰς ἐξῆλθεν σὺν αὐτοῖς, καὶ τινες τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ

(ἐνθάδε, wie Lc. 24, 41) herberge. — v. 19. διενθυμουμ.) nimmt das in dem διηγορ. v. 17 vorausgesetzte Durchdenken der Bedeutung des Gesichts auf, die ihm jetzt der Geist (εἶπεν τ. πν., wie 8, 29) klar macht. Zu dem das Verb. einschliessenden ἰδον vgl. 5, 9. 8, 27. Die ἀνδρ. δύο, die ihn suchen, sind die beiden Diener v. 7, da der Soldat ihnen ja nur zum Schutze mitgegeben ist. — v. 20. ἀλλὰ) wie 9, 6, bildet den Gegensatz dazu, dass er, ohne zu wissen, wer die Männer sind, schwerlich geneigt sein wird, mit ihnen zu gehen. Das ἀναστὰς leitet, wie v. 13, nur die Aufforderung ein, vom Dache herabzusteigen. Der Geist redet im Namen Gottes und betrachtet die durch den Engel dem Korn. aufgetragene Sendung als von Gott selbst befohlen. Wie er im Gesicht trotz seiner gesetzlichen Bedenken essen soll, so soll er hier den von Gott (ihn zu holen) gesandten Männern folgen ohne Rücksicht auf Bedenken, die dem etwa entgegenstehen könnten und die er noch nicht kennt (μηδὲν διακρ., wie Jak. 1, 6). — v. 21. καταβὰς) markiert die Befolgung des κατὰβηθι v. 20. Petr. fragt, aus welchem Grunde (Lc. 8, 47) sie hier sind (παρ., wie Lc. 13, 1). — v. 22. δίκαιος) im umfassenden Sinn, wie Lc. 1, 6. 2, 25, wird mit dem φοβ. τ. θεον aus v. 2 verbunden und durch das mit τε angeknüpfte μαρτυρ. (6, 3) als das allgemeine Urteil der Volksgenossen (ἔθν., wie Lc. 7, 5) des Petrus bestätigt. Zu ἐχηματίσθη, vgl. Mt. 2, 12. 22. Nur hier steht ἁγιον bei αγγ., um die Verehrung der frommen Heiden vor demselben auszudrücken. Das μεταπέμψ. weist auf v. 5 zurück, und das ἀκουσ. ρημ. παρὰ σ., wovon dort noch nicht die Rede war, wird hier nach der selbstverständlichen Voraussetzung des Korn. hinzugefügt, da Petrus doch wissen muss, was er dort soll. — v. 23. οὖν) Da ihm so der göttliche Wille kund geworden, rief er sie hinein und beherbergte sie (ἐξένισεν trans., wie Sir. 29, 25. Hebr. 13, 2). Bem., wie Petr. schon hier sich nicht scheut, mit den Heiden zu essen, die er natürlich in seinem Hause bewirtete. Zu συνελθ. αὐτω vgl. 9, 39: es kamen einige der Brüder aus Joppe mit

Ἰόππης συνήλθον αὐτῷ. 24 τῇ δὲ ἐπαύριον εἰσῆλθεν εἰς τὴν Καισαρείαν· ὁ δὲ Κορνήλιος ἦν προσδοκῶν αὐτούς, συναλεσάμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους. 25 ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον, συναντήσας αὐτῷ ὁ Κορνήλιος πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν. 26 ὁ δὲ Πέτρος ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· ἀνάστηθι· καὶ ἐγὼ αὐτὸς ἄνθρωπος εἰμι. 27 καὶ συνομιλῶν αὐτῷ εἰσῆλθεν, καὶ εὗρίσκει συναληλυθότας πολλούς, 28 ἔφη τε πρὸς αὐτούς· ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι

ihm. — v. 24. Wie die Boten des Korn. v. 9, so kommt auch Petr. erst am folgenden Tage (also am dritten nach dem Tage, wo Korn. das Gesicht hatte) in dem 30 Milien (44 Kilometer) entfernten Caesarea an. Der Art. vor *καισαρ.* weist auf v. 1 zurück. Zu *ην προσδοκ.* vgl. Lc. 1, 21: er war in Erwartung ihrer, nachdem er (auf den Tag, an dem er die mit Petr. zurückkehrenden Boten erwartete) zusammengerufen hatte seine Verwandten und Freunde, die als seine nächsten bezeichnet werden. — v. 25. *του εισελθ.*) Der Gen. des Inf., der sonst für den Absichtssatz steht, bedeutet hier in abgeschwächter Weise (vgl. Lc. 2, 21): als es geschah, dass er hineinkommen sollte. Denn Petrus war noch draussen, als Korn. ihm entgegenkam (*συναντ.*, wie Lc. 9, 37. 22, 10). Der Fussfall ist Gestus tiefster Demütigung vor ihm, den er nach dem absoluten *προσεκύνησεν* (8, 27) für ein göttliches Wesen hält. — v. 26. *ἤγειρεν*) wie 9, 41 *ἀνεστήσεν*: er machte ihn aufstehen. Das *καὶ* vor *ἐγώ* stellt ihn allen anderen gleich; das *αὐτός* betont seine Person im Gegensatz zu dem Auftrag des Höheren, in dem er kommt. — v. 27. *συνομιλῶν*) betont, wie er kein Bedenken trägt, sich den Heiden zuzugesellen, mit denen im Gespräch begriffen, Petr. nun erst wirklich (ins Haus) eintrat, woselbst er viele zusammengekommen vorfindet (vgl. 9, 33), nämlich die von Korn. auf seinen Besuch zusammengebetenen Verwandten und Freunde. — v. 28. *εφῆ*) wie 7, 2, durch *τε* verbunden, weil diese Menge, die auf ein geselliges Zusammensein mit dem dabei selbstverständlichen Mahle hindeutet, ihn nötigt, sich über seine Stellung dazu auszusprechen. Bem. das betonte *ὑμεῖς* im Gegensatz zu *καμοι*. Sie wissen nur, wie die jüdische Sitte ihm eigentlich solchen Verkehr schlechthin verbietet. Das *ἀθέμιτον* (II Makk. 6, 5. 7, 1. I Petr. 4, 3) bezeichnet, was zwar nicht direkt im Gesetz verboten, aber für jeden Juden (*ἀνὴρ ἰουδ.*, wie 2, 14) sich aus demselben (nämlich aus seinen Reinigkeitsverordnungen) als notwendige Lebensordnung ergab, da ein solches Hineinkommen in eine heidnische Gesellschaft immer der erste Schritt zu einem engeren Verkehr (*κολλᾶσθαι*, wie 5, 13. 8, 29) war, der mit all seinen Konsequenzen zuletzt notwendig zu gesetzwidriger Verunreinigung führte. Das *καμοι* betont, dass es sich um eine ihm speziell und zwar von Gott selbst (bem. das voranstehende

ἄλλοφύλων· καὶ μοι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον
λέγειν ἄνθρωπον· 29 διὸ καὶ ἀναντιρρήτως ἦλθον μεταπεμ-
φθεῖς. πυνθάνομαι οὖν, τίνι λόγῳ μεταπέμψασθέ με; 30 καὶ ὁ
Κορνήλιος ἔφη· ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας μέχρι ταύτης τῆς ὥρας
ἤμην τὴν ἐνάτην προσευχόμενος ἐν τῷ οἴκῳ μου, καὶ ἰδοὺ
ἄνθρωπος ἔστη ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῇτι λαμπρᾷ, 31 καὶ φησίν·
Κορνήλιε, εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχὴ καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου
ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 32 πέμψον οὖν εἰς Ἰόππην

ο θεος) gegebene Weisung handelt, nicht etwa um eine allgemeine Auf-
hebung jener Sitte. Petr. versteht also das Wort v. 15 nach der vom
Geist v. 19f. gegebenen Deutung dahin, dass er der Einladung des Korn.
folgen soll, ohne solche, mit denen er auf Gottes Geheiss verkehren soll
und die darum Gott selbst für rein erklärt, für unrein zu achten. —
v. 29. διο καί) wie Lc. 1,35: darum ist er auch ohne Widerrede ge-
kommen, als er geholt ward (vgl. v. 20), obwohl er sich denken konnte,
dass das ihn in eine Situation, wie die gegenwärtige, bringen werde (bem.
die passivische Wendung von μεταπέμψασθαι v. 5. 22). Petr. betrachtet
die ganze Versammlung bei der Sendung nach ihm als mitbeteiligt, und
dass er nach dem Grunde derselben (τινι λόγῳ) fragt, zeigt klar, dass die
Vision für ihn noch keinerlei Bezug auf das Recht der Heidenbekehrung
gehabt hat. — v. 30. Das ἀπο τεταρτ. ημ. besagt, dass er vom vierten
Tage an immer die neunte Stunde im Gebet daheim zugebracht habe
(ἡμην c. part., wie Mc. 14, 49), offenbar weil um diese Stunde ihm eine
göttliche Gnadenerweisung angekündigt war (v. 3f.), die nach der damit
verbundenen Aufforderung v. 5f. durch Petrus ihm zu teil werden sollte,
und er nun täglich zur selben Stunde um die Erfüllung der dadurch in
ihm geweckten Hoffnung betete bis zu der gegenwärtigen (vgl. 3, 24)
Stunde (die also ebenfalls die neunte war). Da er nun heute die Rück-
kehr der Boten erwarten durfte, so erklärt sich daraus, weshalb Petrus
um diese Stunde eine solche besonders feierliche Gebetsversammlung im
Hause des Korn. vorfindet. Um aber zu sagen, was dieselbe von ihm er-
wartet (wonach Petrus v. 29 frug), muss er erzählen, was er vor jenen
drei Tagen zu eben dieser neunten Stunde erlebt. Wenn der Erzähler
v. 3 ohne weiteres sagen konnte, dass Korn. einen Engel Gottes sah, so
kann dieser nur erzählen, wie ganz überraschend (καὶ ἰδοὺ) ein Mann
in glänzendem Gewande (Lc. 23, 11) vor ihm stand, ohne dass er denselben
eintreten gesehen, woraus er eben geschlossen, dass es ein Engel Gottes
sei. — v. 31. εἰσηκούσθη) wie Lc. 1, 13. Bem. die ganz freie Wiedergabe
von v. 4; denn hier ist bei dem Sing. προσευχῇ speziell an das Gebet
gedacht, dass Gott ihm den rechten Weg zeige, und das Gedenken Gottes
(ἐμνήσθησαν, wie Ezech. 18, 22. Apok. 16, 19) an seine Almosen motiviert
nur die Erhörung des Gebets. Genauer schliesst sich v. 32 an v. 4f. an. —

καὶ μετακάλεσαι Σίμωνα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος. οὗτος ξενίζεται ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος βυρσέως παρὰ θάλασσαν. 33 ἐξαντῆς οὖν ἐπεμψα πρὸς σε, σύ τε καλῶς ἐποίησας παραγενόμενος. νῦν οὖν πάντες ἡμεῖς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πάρεσμεν ἀνοῦσαι πάντα τὰ προστεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ κυρίου. — 34 ἀνοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα εἶπεν· ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ Θεός, 35 ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῇ ἔστιν 36 τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστιν πάντων κύριος. 37 ὑμεῖς οἴδατε τὸ γεγόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης

v. 33. *εξαντῆς*) wie Mc. 6, 25, was der Sache nach auch v. 7 angedeutet. War seine Sendung eine ihm von Gott befohlene, so ist damit gegeben, dass Petrus seinerseits (*σὺ τε*) wohlgethan hat gekommen zu sein. Zu *καλῶς ἐποίησ.* c. part. vgl. I Makk. 12, 18. 22. II Petr. 1, 19. III Joh. 6. Das *νῦν οὖν* kehrt zu v. 30 zurück, jetzt nur die ganze Versammlung v. 24. 27 einschliessend, die infolge jener göttlichen Verheissung und Weisung (v. 31 f.) im Gebet (darum: vor Gottes Angesicht) versammelt ist, um alles zu hören, was ihm von Gott (ihnen zu sagen) aufgetragen ist. Dass die erflehte und verheissene Gnadenerweisung sich durch ein solches Hören vermitteln werde, war schon v. 22 vorausgesetzt.

v. 34. *ἀνοίξας τὸ στόμα*) mit derselben Feierlichkeit, wie 8, 35. Zu *ἐπ' ἀληθ.* vgl. 4, 27. Hier bezeichnet es, wie Petr. mit voller Gewissheit einsieht (4, 13), dass Gott nicht ein solcher ist, der nach der Rücksicht auf die äussere Beschaffenheit des Menschen urtheilt. Zu *προσωπολήπτης* vgl. Jak. 2, 1. 9. Röm. 2, 11. — v. 35. *ἐν παντὶ ἔθνει*) wie 2, 5. Das *φοβουμ. αὐτον* bezeichnet, wie v. 2, die in dem frommen Heiden erwachte Verehrung des Gottes Israels; daher verbunden mit dem allgemeinen *ἐργαζομ. δικ.* (Psal. 15, 2). Das *δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν* (Lc. 4, 24) empfängt erst seine inhaltliche Bedeutung durch den Acc. der näheren Bestimmung (vgl. Hebr. 2, 17) *τὸν λόγον* v. 36: hinsichtlich des Wortes (der Heilsverkündigung), welches er den Söhnen Isr.'s (5, 21) sandte. Die Notwendigkeit des Anschlusses von *τον λογ.* an das Vorige erhellt schon daraus, dass nur dann sich aus *αὐτῷ* das Subj. zu *ἀπεστ.* ergänzt. Dass Gott es jetzt auch Heiden sendet, zeigt eben seine Unparteilichkeit. Zu *εὐαγγ.* mit dem Acc., der den Inhalt der Freudenbotschaft bezeichnet, vgl. 5, 42. Die durch Jesum Christum (9, 34) vermittelte Freudenbotschaft verkündet natürlich ein Heil (*εἰρήν.*, wie Lc. 1, 79. 2, 14), das er gebracht hat. Das *παντων* ist Masc. und bezeichnet, dass er nicht nur über die Söhne Isr.'s Herr ist, sondern auch über alle, die Gott angenehm sind. — v. 37. *ὕμεις*) betont im Gegensatz zu dem *ὑμεῖς* v. 39, weil Petr. von dem ihnen schon an sich Bekannten (*οἰδατε*, wie 2, 22. 3, 16) ausgeht.

τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, 38 Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἀγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ Θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ· 39 καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ἃν ἐποίησεν ἐν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλὴμ, ὃν καὶ ἀνείλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου. 40 τοῦτον ὁ Θεὸς ἤγειρεν ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἔδωκεν αὐτὸν

Schon darum kann mit dem absichtlich im Ausdruck wechselnden *το ρημα* nicht das Wort der Heilsbotschaft (v. 36) gemeint sein, sondern nur die Rede, welche ganz Judäa (im Sinne von Palästina, wie Lc. 1, 5) entlang erging. Das *γενομενον* (Lc. 3, 2) wird durch die gesperrte Stellung betont, weil eben auf diesem Ergehen der Kunde davon ihr Wissen beruht. Zum Ausdruck *καθ' ὁλης τ. ιουδ. αρξαμ. απο γαλ.* vgl. Lc. 23, 5, zu *βαπτισμα ο εκηρ.* Lc. 3, 3. — v. 38. *ιησ.*) kann als Apposition nur den Inhalt des *ρημα* bezeichnen, wenn dies nicht die durch Christum selbst verkündete Heilsbotschaft bezeichnet, sondern die Rede von ihm und den im folgenden erwähnten äusseren Thatfachen seines Lebens. Zu *τ. απο ναζ.* vgl. Mt. 21, 11. Das *εχρισεν* (4, 27) geht auf die Taufe am Jordan, wo der Geist auf ihn herabkam, worin Petr. seine Salbung zum Messias sieht. Zu *πν. κ. δυν.* vgl. Lc. 1, 17. Das absolute *διηλθεν* (8, 4) erhält seine Näherbestimmung durch *απο γαλιλ.* (v. 37). Bei dem Wohlthun (vgl. 4, 9) ist wohl an die Krankenheilungen gedacht, von denen noch (wie im Marcusevangelium) ganz besonders die (nach späterer Weise zu ihnen gerechneten, vgl. 5, 16) Dämonenaustreibungen hervorgehoben werden. Die Dämonischen erscheinen, wie Mt. 12, 26, als vom Teufel selbst unterjocht (Sap. 15, 14. Jak. 2, 6). Zu *ο θεος ην μετ αυτου* vgl. 7, 9. — v. 39. *ημεις*) Petrus fasst sich mit den übrigen Aposteln zusammen, welche, wie 1, 21 f., als Zeugen von allem, was Jesus gethan hat (bem. das an 1, 1 erinnernde *παντων ων εποιησεν*), betrachtet werden und als solche bestätigen können, was die Anwesenden bisher von Jesu gehört haben (v. 37 f.). Mit dem *εν τη χωρα* (mit dem Gen., wie Lc. 8, 26, der den Heiden gegenüber die ganze Bevölkerung Palästinas bezeichnet) wird durch *τε και* das *ιερουσ.* unter eine Präposition eng zusammengeschlossen als ihrem Mittelpunkt. Da das *ον* dem *ος* v. 38 parallel steht, unterbricht das *και ημεις — ιερουσ.* sehr unbequem die Konstruktion und ist sicher Zusatz des Bearbeiters, der der Erwähnung der Zeugen in v. 41 vorgreift und Anschauungs-, wie Ausdrucksweise des Lc. zeigt. Das *και* (etiam) geht auf die anderen Feindseligkeiten, die sie ihm anthaten. Das *ανειλαν* (2, 23) wird, wie 5, 30, durch *κρεμ. επι ξυλου* erläutert. — v. 40. *τουτον*) nimmt, genau wie 5, 31, das Subjekt des Relativsatzes auf, um, wie 3, 15, ihrem Thun das Thun Gottes entgegenzusetzen, der am dritten

ἐμφανῆ γενέσθαι 41 οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἡμῖν ὁτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· 42 καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρῦξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν· 43 τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν, ἄφεισιν ἀμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν. 44 ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου τὰ ῥήματα ταῦτα ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν

Tage, d. h. in kürzester Frist diesen Frevel wieder gut machte. Zu dem εἶπεν c. inf. vgl. 4, 29. Von den Erscheinungen des Auferstandenen wird v. 41 bemerkt, dass sie nicht dem ganzen Volke zu teil geworden seien, um zu erklären, warum sie davon noch nichts wissen (im Gegensatz zu v. 37). Die Apostel erscheinen also hier nicht, wie v. 39, als Zeugen der Thaten Jesu, sondern ausschliesslich, wie 2, 32. 3, 15, als die von Gott vorher (d. h. vor dem Eintritt dieses Ereignisses bereits) erwählten Zeugen der Auferstehung, da ja Gott einen solchen eben in Petr. dem Korn. gesandt hat. — οἰτινες) wie 7, 53: die wir ja, um dies werden zu können. Der Rückblick auf Lc. 24, 41 ff. (Act. 1, 4) soll die Leibhaftigkeit der Erscheinungen sicher stellen, weshalb das μετὰ τὸ ἀναστ. αὐτον ἐκ νεκρ. sicher zu συνεφ. x. συνεπ. gehört. — v. 42. τ. λαῷ) steht in unlösbarem Widerspruch mit 1, 8. Lc. 24, 47 und kann nur aus einer Quelle herrühren, die von der Beauftragung der Zwölf mit der Heidenmission nichts wusste. Zu διαμαρτ. vgl. 2, 40. Das οὗτος weist auf das τουτον v. 40 zurück. Seine Bestimmung (ὠρισμ., wie 2, 23) zum Richter über Lebendige und Tote (vgl. I Petr. 4, 5) wird hervorgehoben, weil an ihr gerade seine universelle Bedeutung (v. 36) besonders klar hervortritt. — v. 43. τουτῷ) geht auf den auferstandenen Jesus, der durch seine Beauftragung mit dem Endgericht als der Messias erwiesen ist. Zu dem Dat. bei μαρτυρ. vgl. Lc. 4, 22. Das δια τ. ὀνομ. αὐτ. (4, 30) geht auf die messianische Qualität, die sein Name bezeichnet, sofern der Messias nicht nur das Gericht, sondern auch die Errettung in demselben (2, 21) bringen soll. Das πάντα blickt auf v. 36 zurück. Das πιστ. εἰς αὐτον scheint im paulin. Sinne des Heilsvertrauens auf ihn (Gal. 2, 16. Phil. 1, 29) gemeint zu sein, und ist wohl, wie der ganze Infinitivsatz, der zu dem μαρτυρ. c. dat. nicht recht passt, ein Zusatz des Bearbeiters. — v. 44. ἐτι λαλ.) markiert nach Stellen, wie Lc. 8, 49. 22, 47, nicht eine Unterbrechung der Rede, in der in der That alles ihm vom Herrn Aufgetragene (v. 33) gesagt war. Die offenbare Bereitschaft der Hörer zum Glauben lässt erwarten, dass die Verkündigung des Petrus genügte, um sie in Jesu den messianischen Richter (und Erretter) erkennen zu lassen; und die sofort (vor der Taufe) erfolgende Geistesmitteilung (ἐπέπεσεν ἐπι, wie 8, 16) ist das Zeichen für

λόγον. 45 καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνῆλθον τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται· 46 ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν Θεόν. τότε ἀπεκρίθη Πέτρος· 47 μήτι τὸ ἴδιον δύναται κολῦσαί τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς; 48 προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι. τότε ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς.

XI, 1 ἤκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. 2 ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς, 3 λέγοντες ὅτι εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας

Petr., dass auch die Heiden durch dieselbe in die Gemeinde aufgenommen werden sollen (v. 47). — v. 45. ἐξέστησαν) wie 2, 7. 12: die Gläubigen (οἱ πιστοί, wie I Petr. 1, 21) aus der Beschneidung, d. h. die messiasgläubigen Juden, wieviel ihrer nach v. 23 mit Petr. gekommen, waren vor Staunen ausser sich, dass auch auf die Heiden die Gabe des heiligen Geistes (vgl. 2, 38), die doch nur dem heiligen Volk bestimmt schien, ausgegossen sei (2, 33). Hierdurch wird die prinzipielle Bedeutung des an Korn. und den Seinigen Geschehenen hervorgehoben. — v. 46. λαλ. γλώσσαις) ohne ετερ., wie 2, 4, steht hier ohne Frage im Sinne von I Kor. 13, 1. 14, 5 f. Das μεγαλυν. τ. Θεον (Lc. 1, 46) erinnert an 2, 11. Zu απεκρ. ohne vorherige Frage vgl. 3, 12. 5, 8. — v. 47. μήτι) wie Lc. 6, 39. Da κολυεῖν c. acc. einfach heisst: vorenthalten (Gen. 23, 6. Lc. 6, 29), so vertritt der Gen. des Inf. einen Absichtssatz (3, 2. 9, 15): damit diese nicht getauft werden. Zu dem motivierenden οἵτινες vgl. v. 41. Das ὡς κ. ἡμεῖς zeigt, dass die hier benutzte Quelle die Pfingstbegebenheit noch einfach als die erste Erscheinung der Glossolalie auffasste und nicht, wie Lc. dort, als Sprachenwunder. — v. 48. προσέταξεν) nämlich den Gläubigen aus der Beschneidung v. 45. Petrus tauft also nicht selbst, wie Paulus I Kor. 1, 14. Bem. das ἐν τ. ὀνομ. ι. χρ. βαπτ. statt des ἐπὶ 2, 38. In dem Aor. ἠρώτησαν ist zugleich angedeutet, dass er auf ihre Bitte (3, 3) etliche Tage bei ihnen blieb.

v. 11, 1—18. Verteidigungsrede des Petrus. — οἱ ἀδελφοί) wie 10, 23. Absichtlich sind neben den Aposteln, die nach 8, 1 wohl alle bis auf Petrus in Jerus. gedacht sind, nicht bloss die dort befindlichen Gläubigen, sondern die durch Judäa hin zerstreuten (κατα, wie 8, 1) genannt, weil an alle die Kunde des so epochemachenden Ereignisses kommen musste. Zu ἐδέξαντο τ. λογ. 8, 14. — v. 2. διεκρίνοντο) steht, anders als 10, 20, mit πρὸς c. acc., wie Ezech. 20, 35, von einem Wortwechsel; und das οἱ ἐκ περιτομῆς motiviert den Anstoss, den sie nahmen. — v. 3. οὐ) recit., leitet den Vorwurf ein, den dieselben wider ihn er-

ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς. 4 ἀρξάμενος δὲ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς καθέξῃς λέγων· 5 ἐγὼ ἤμην ἐν πόλει Ἰόππῃ προσευχόμενος, καὶ εἶδον ἐν ἐκστάσει ὄραμα, καταβαῖνον σκευὸς τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιεμένην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἦλθεν ἄχρι ἐμοῦ· 6 εἰς ἣν ἀτενίσας κατενόουν καὶ εἶδον τὰ τετράποδα τῆς γῆς καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ ἔρπετά καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, 7 ἤκουσα δὲ καὶ φωνῆς λεγούσης μοι· ἀναστὰς Πέτρε θύσον καὶ φάγε. 8 εἶπον δέ· μηδαμῶς, κύριε, ὅτι κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον οὐδέποτε εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου. 9 ἀπεκρίθη δὲ ἐκ δευτέρου φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ κοῖνον. 10 τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρεῖς, καὶ ἀνεσπασθὴ πάλιν ἅπαντα εἰς τὸν οὐρανόν. 11 καὶ ἰδοὶ

hoben, und zeigt, dass dem Erzähler an der Korneliusgeschichte nicht die Heidentaufe das bedeutsamste ist, sondern der erste Schritt zur förmlichen Heidenmission, welcher ein Sichhinwegsetzen über die strenge jüdische Sitte forderte (10, 20. 28). — v. 4. ἀρξάμενος bezeichnet, dass erst diese Vorwürfe den Petr. veranlassten, die Sache ihnen der Reihe nach (καθέξῃς, wie Lc. 1, 3) auseinanderzusetzen. — v. 5. ἤμην) anders als 10, 30: ich befand mich in der Stadt Joppe, betend (vgl. 10, 9). Das in der Ekstase (10, 10) Erlebte wird auch 10, 17. 19 als ein ὄραμα bezeichnet. Die Apposition dazu wiederholt wörtlich 10, 11, nur dass καθιεμ. auf ὀθόνην bezogen und, weil das Öffnen des Himmels fehlt, ἐκ τὸν οὐρ. hinzugefügt wird. Das ἦλθεν ἄχρι (räumlich, wie II Kor. 10, 13f.) ἐμοῦ bereitet v. 6 vor, wo der Hauptnachdruck darauf liegt, was er beim Hineinblicken beobachtete. Zu dem objektlosen κατενόουν (wie 7, 31f.) ergeben sich aus dem Objekt von εἶδον die verschiedenen Tiergattungen, wie 10, 12, nur dass die wilden Bestien (θηρία, wie Apok. 11, 7. 13, 1) hinzugefügt werden, die unter den unreinen Tieren am wenigsten fehlen zu dürfen schienen, und τῆς γῆς hinter τετράποδα gestellt wird, vielleicht um unter ἔρπετα auch Wassertiere mitbegreifen zu können. — v. 7. ἤκουσα) wird gegenüber dem zweimaligen εἶδον (v. 5f.) mit dem lucan. δε καὶ angereicht. Der Wortlaut der Stimme, wie 10, 13. — v. 8. Bem. das nachdrücklich voranstehende κοινον ἢ ἀκαθ. statt des hebraistischen παν 10, 14 und das verstärkende εἰσῆλθ. εἰς τ. στόμα μου statt εφαγον. — v. 9. ἀπεκρ.) bezeichnet die zweite Stimme 10, 15 ausdrücklich als Antwort auf seinen Einwand, wofür das pleonastische πάλιν wegfällt. Bem. dagegen das ἐκ τ. οὐρ. aus v. 5. — v. 10. wörtlich wie 10, 16, nur ἀνεσπασθὴ (Lc. 14, 5) statt des 1, 11 als term. techn. für die Himmelfahrt gebrauchten ἀνελημφθῇ, πάλιν (statt εἰς τρεῖς) dem ἐκ τ. οὐρ. v. 5 entsprechend, und ἅπαντα, weil es auf das Gefäß mit seinem Inhalt ankam. — v. 11. καὶ ἰδοὺ vgl. 10, 17, noch verstärkt durch das ἐξαυτης, um anzudeuten, wie sofort das Ereignis

ἔξαντῆς τρεῖς ἄνδρες ἐπέστησαν ἐπὶ τὴν οἰκίαν ἐν ᾗ ἡμεν, ἀπεσταλμένοι ἀπὸ Καισαρείας πρὸς με. 12 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμά μοι συνελθεῖν αὐτοῖς μηδὲν διακρίναντα. ἦλθον δὲ σὺν ἐμοὶ καὶ οἱ ἕξ ἀδελφοὶ οὗτοι, καὶ εἰσῆλθομεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀνδρός. 13 ἀπήγγειλεν δὲ ἡμῖν πῶς εἶδεν τὸν ἄγγελον ἐν τῇ οἰκῇ αὐτοῦ σταθέντα καὶ εἰπόντα· ἀπόστειλον εἰς Ἰόππην καὶ μετὰπεμψαι Σίμωνα τὸν ἐπικαλούμενον Πέτρον, 14 ὃς λαλήσει ῥήματα πρὸς σε, ἐν οἷς σωθήσῃ σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου. 15 ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαι με λαλεῖν ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ’

eintrat, an dem ihn der Geist die Bedeutung des Gesichts verstehen lehrte. Bem., wie die Zahl der Männer nach 10, 7 bestimmt wird, obwohl nach v. 19 eigentlich nur zwei in Betracht kommen; und das *επεστ. επι τ. οικίαν* (statt *τ. πυλωνα*), weil schon hier die ihn nachher begleitenden Zeugen (vgl. v. 12) als in demselben anwesend bezeichnet werden sollen (*εν η ημεν*). Die Abgesandten werden im Unterschiede von 10, 17 hier als von Caesarea kommend bezeichnet, um sie zunächst ganz prinzipiell als Boten aus der Heidenstadt zu charakterisieren. — v. 12. *ειπεν δε το πν.* wie 10, 19, doch hier c. inf. im Sinne von jubere, weil seine Weisung in indirekter Rede angegeben wird. Das *μηδεν διακρ.* (in nichts einen Unterschied machend) klingt zwar an das *μηδ. διακρ.* 10, 20 an, giebt aber einen ganz andern Sinn. Diese ungenaue Reminiszenz zeigt deutlich die Hand des Lc., dessen rein schriftstellerische Abwandlungen des älteren Berichts schon bisher überall sichtbar wurden. Auch dass die Brüder, die ihn nach Caesarea begleiteten (10, 23), gerade in seinem Hause bei ihm waren (v. 12), soll wohl ihre Begleitung motivieren und sie von vorn herein als Zeugen qualifizieren, als die sie mit Petrus, wie das deiktische *οιτοι* zeigt, nun auch nach Jerus. gegangen sind; und auf diesen Beruf deutet wohl auch ihre in der älteren Erzählung nicht genannte Zahl (sechs, gleich 2 mal 3). Bem., wie auch hier Korn. nicht genannt wird, als der Mann, in dessen Haus sie eintraten. — v. 13 wird die Angabe des Korn. 10, 30 nach der Erzählung 10, 3 näher bestimmt (bem. den darauf ausdrücklich zurückweisenden Art. vor *αγγελον*), die auch sonst in freier schriftstellerischer Bearbeitung wiedergegeben wird. Bem., wie auch v. 14 der Zweck der Sendung, der 10, 22 (33) nur indirekt angedeutet, ganz frei von Lc. formuliert wird (vgl. 16, 31). — v. 15. *εν τω αρξασθαι* setzt voraus, dass 10, 34—43 nur der Anfang einer beabsichtigten längeren Rede war, die durch den nach 10, 44 beschriebenen Hergang unterbrochen wurde, was keineswegs die Meinung der Quelle ist (vgl. zu 10, 44). Das unbestimmte *αυτους*, wodurch wieder die Nennung des Korn. vermieden wird (vgl. v. 11f.), geht auf die *ανδρ. ακρ. εχ.* v. 3, obwohl dies sprachlich ganz unmöglich ist, und zeigt nur, wie dem Lc. der ausführlichere Bericht der Quelle vorschwebt. Das *εν αρχη* weist auf den Anfang der Geschichte

αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ. 16 ἐμνήσθην δὲ τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου, ὡς ἔλεγεν· Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ἡμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ. 17 εἰ οὖν τὴν ἴσιν δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλύσαι τὸν θεόν; 18 ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ἡσύχασαν, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες· ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν.

19 οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας, μηδεὶς λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις.

(Kap. 2) zurück und verrät deutlich die Hand des Bearbeiters, wie auch v. 16 die Verweisung auf den 1, 5 citierten Ausspruch Jesu, welche die Identität der den Aposteln verheissenen Geistesmitteilung mit der den Heiden gewährten hervorheben soll. — v. 17. εἰ) wie 4, 9, von dem vorliegenden Fall, auf den οὖν zurückweist. Das πιστεύσασιν ohne Art. ist begründend und gehört zu αὐτοῖς, weil der Aor. auf die Apostel nicht passt: weil sie gläubig sich zugewandt hatten dem Herrn (ἐπὶ τ. κυρίῳ, wie 9, 42). Zu dem τις ἤμην vgl. Exod. 3, 11. Die Frage ist verschmolzen mit der anderen: τις ἦν δυνατός, d. h. mächtig genug. Bem., wie auch hier trotz der Reminiscenz an das δυναταὶ κωλύσαι 10, 47 der Gedanke ganz anders gewandt wird. Petr. kann Gott nicht hindern, dass die (durch die Taufe) aufgenommen werden, die er, wie die Geistesmitteilung zeigt, aufgenommen haben will. — v. 18. ἡσύχασαν) zeigt, wie Lc. 14, 3f., dass sie dagegen nichts einzuwenden vermochten und infolgedessen andauernd (bem. das Imperf.) Gott priesen (4, 21). Zu dem ἀρα an der Spitze des Satzes vgl. Lc. 11, 20, 48, zu ἔδωκεν τ. μετάν. 5, 31. Aber dass Gott sie durch die Predigt des Petr. gerade zur Sinnesänderung führte, davon weiss die ältere Erzählung nach 10, 2. 22. 35 sicher nichts. Es vollendet das nur den Beweis, dass 11, 1—18 Zusatz des Lc. zur Korneliusgeschichte ist, der ihre Bedeutung im Sinne seines Pragmatismus nachdrücklich hervorhebt.

11, 19—30. Die Gemeinde in Antiochien. — οἱ μὲν οὖν διασπαρ.) knüpft wieder an 8, 1. 4 an: was nun die von wegen (ἀπο, wie Lc. 21, 26) der Trübsal, die sich auf Anlass des Stephanus erhob, Zerstreuung anlangt, so erstreckte sich ihr διελθ. bis Phön. u. s. w. Daraus erhellt, dass der Verf. der Act. selbständig schreibt und über die rein seinem Pragmatismus gemäss eingereichten Geschichten in die Zeit zurückgeht, wo der Friede noch nicht hergestellt, wie 9, 31, und die Gemeindeglieder noch nicht nach Jerus. zurückgekehrt waren, wie 9, 26. 30. 11, 1f. Die subjektive Negat. (μηδεὶς) steht, weil darauf reflektiert wird, dass sie nicht, wie Petrus in Caes., Unbeschnittenen predigten: ohne doch ändern

20 ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κίπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν. 21 καὶ ἦν χεὶρ κυρίου μετ' αὐτῶν, πολὺς τε ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον. 22 ἠκούσθη δὲ ὁ λόγος εἰς τὰ ὦτα τῆς ἐκκλησίας τῆς οὐσίας ἐν Ἱερουσαλὴμ περὶ αὐτῶν, καὶ ἐξαπέστειλαν Βαρνάβαν ἕως Ἀντιοχείας· 23 ὃς παραγενόμενος καὶ ἰδὼν τὴν χάριν τὴν τοῦ Θεοῦ ἐχάρη, καὶ παρεκάλει πάντας τῇ προθέσει τῆς καρύδιας προσμένειν τῷ κυρίῳ, 24 ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης

als Juden das Wort der Heilsbotschaft (8, 4) zu reden (8, 25). — v. 20. ἦσαν δε) bringt den durch μεν vorbereiteten Gegensatz, wonach einige aus den Versprengten es anders machten. Dass unter den hellenistischen Gläubigen in Jerus. auch Cyprier waren, erhellt aus 4, 36, und auch aus der Synagoge der Cyrenäer werden auf Anlass von 6, 9 doch manche bekehrt worden sein. Das οἱ τινες bezeichnet sie, wie 9, 35, als solche, welche infolge dieser Abkunft, als sie nach Ant. kamen, auch zu den Hellenen redeten, denen sie von vorn herein näher standen. Damit können im Gegensatz zu den ιουδ. v. 19 nur reine Heiden gemeint sein, weshalb sie ihnen auch nicht, wie 5, 42, den Messias Jesus, sondern den κυριος ιησ. verkündigen. So betont Lc. den bedeutsamen Fortschritt zur reinen Heidenbekehrung, da ja auch Korn., obwohl unbeschnitten, doch durch seinen Glauben an den Gott Jsr.'s (10, 2), den Juden schon näher stand. — v. 21. καὶ ἦν χεὶρ κυρ. μετ' αὐτ.) wie Lc. 1, 66. Das τε bezeichnet als unmittelbar damit gegebene Folge, dass eine grosse Zahl, die gläubig geworden war, sich zum Herrn bekehrte (9, 35). — v. 22. ἠκούσθη — εἰς τὰ ὦτα) wie Jes. 5, 9. Gemeint ist das Gerücht von der Bekehrung vieler Hellenen. Auch hier gehört die Vorstellung von einer förmlichen Abordnung des Barn. nach Ant. (vgl. zu 8, 14) dem Erzähler an, mit dessen Voraussetzungen sie nicht einmal recht stimmen will, da ja die Gemeinde in Jerus. damals nach 8, 1 noch versprengt und jedenfalls Barn. (nach dem πλην τ. ἀποστ.) nicht anwesend war. Dieselbe soll nur das Epochenmachende dieser Thatsache markieren. Das schliesst natürlich nicht aus, dass Barn., der ja selbst ein Cyprier war (4, 36), nach Ant. kam. — v. 23. Hier ist die χάρις τ. θεου nicht die in den Verkündigern, wie 6, 8, sondern die in den Bekehrten wirksame, und seine Freude beim Anblick derselben ist begreiflich genug, auch wenn er nicht gesandt war, die Wahrheit des Gerüchtes (v. 22) zu prüfen. Das παρεκάλει des υἱος παρακλ. (4, 36) beweist, dass er ihre Zugehörigkeit zu Christo (5, 14) vollauf anerkennt, da es nur noch eines Entschlusses des Herzens, auf den er durch seine Ermahnung einwirkt, also nicht etwa der Übernahme des Gesetzes oder irgend welcher Verpflichtungen bedarf, um bei ihm zu verbleiben (προσμένειν, wie Mc. 8, 2. I Tim. 5, 5). — v. 24. οὐτι) begründet diese rück-

πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ. 25 ἐξῆλθεν δὲ εἰς Ταρσὸν ἀναζητῆσαι Σαῦλον, καὶ εὐρῶν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. 26 ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐναντιὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίζειν τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς. 27 ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατήλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφητῆται εἰς Ἀντιόχειαν· 28 ἀναστὰς δὲ εἰς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἀγαθος ἐσήμαινεν διὰ τοῦ πνεύματος μὲν μεγάλην μέλλειν ἔσσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις ἐγένετο ἐπὶ

haltlose Anerkennung der Heidenchristen damit, dass er ein braver Mann war (vgl. Lc. 23, 50), im Gegensatz zu solchen, die denselben Schwierigkeiten machten, und sein *παράκαλεῖν* dadurch, dass er voll heiligen Geistes und Glaubens war. Vgl. 6, 5, nur dass hier der Geist voransteht, weil der Glaube, aus dem dasselbe herkam, als Geistesgabe gedacht ist, wie II Kor. 4, 13. Die Folge dieser Anerkennung war eine beträchtliche Mehrung der Gemeinde (*προσσετ. τ. κυρ.*, wie 5, 14). — v. 25. Da sich Barn. eine eigentliche Missionswirksamkeit nicht zutraut, holt er für diesen Zweck Saulus aus Tarsus (9, 30) herbei, dessen Qualifikation dazu sich inzwischen irgendwie gezeigt haben muss. — v. 26. *εγεν. αυτοις* bezeichnet nach 7, 40 (vgl. Lc. 1, 38. 19, 9) ein Widerfahrnis, darum muss das *συναχθῆναι*, wie Deut. 22, 2. Jud. 19, 18. Mt. 25, 35, besagen, dass sie sogar ein volles Jahr in der Gemeinde gastliche Aufnahme fanden, wodurch ihnen eine umfassende Lehrthätigkeit ermöglicht wurde (bem. die Wiederholung des *οχλ. ικαν.* aus v. 24), mit der sich (bem. das *τε*) als die natürliche Folge verband, dass die nunmehr ebenso zahlreich aus Heiden, wie aus Juden bestehenden *μαθηται* dort zuerst Christianer genannt wurden. Der Infin. *χρηματίζειν* (Röm. 7, 3) hängt also noch von *εγενετο* ab, nur dass demselben, da ein neues Subj. eintritt, mit leichter *variatio struct.* der Acc. c. inf. folgt. — v. 27. *εν ταυτ. τ. ημερ.* zeigt ebenfalls (vgl. zu v. 22), dass dem Erzähler nicht klar ist, wie nach seiner Voraussetzung in v. 19 nicht Glieder der jerusalemischen Gemeinde herabgekommen (vgl. 8, 5. 9, 32) sein können (vgl. auch v. 30). Die *προφητῆται* sind im Sinne von I Kor. 12, 28f. 14, 29. 32 zu nehmen, da es v. 28 als etwas Besonderes hervorgehoben wird, dass einer von ihnen eine Weissagung aussprach. Das *ἀναστας* setzt wohl voraus, dass man in der Gemeindeversammlung beisammen sass. Das Imperf. *εσημαινεν* markiert, dass nur der Anlass zu dem folgenden Hergang beschrieben werden soll: er deutete durch den Geist (vgl. 1, 2), der ihn als Propheten inspirierte, in irgend einer, der prophetischen Rede eigentümlichen, bildlichen Form an, es stehe bevor, dass eine grosse Hungersnot sich erstrecken werde über die ganze Welt (*οικουμ.*, wie Lc. 2, 1. 4, 5), die ja auch wirklich (*ητις*, wie v. 20) eintrat unter Claudius

Κλανδίου. 29 τῶν δὲ μαθητῶν καθὼς εὐπορεῖτό τις, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς· 30 ὁ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον.

XII, 1 κατ' ἐκείνον δὲ τὸν καιρὸν ἐπέβαλεν Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς τὰς χειράς κακῶσαι τινὰς τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας. 2 ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου μαχαίρη. 3 ἰδὼν

(*epi c. gen.*, wie *Lc. 3, 2*). — **v. 29.** τῶν μαθητῶν) gehört zu *τις* und steht mit Nachdruck voran, weil dem Erzähler das Verhältnis der antiochenischen Christen zu der Urgemeinde die Hauptsache ist: dem entsprechend, wie einer Vermögen hatte (*εὐπορεῖτο*, wie *Lev. 25, 26. 28. 49*). Bei *ὥρισαν* kann das aus dem Vordersatz von selbst sich ergänzende *οἱ μαθηταὶ* um so leichter fehlen, als dieser Plur. sofort, wie 2, 6, durch *ἐκαστος αὐτῶν* distribuiert wird: sie bestimmten, ein jeder von ihnen, zur Dienstleistung (vgl. 6, 1) in der sich auch auf Judäa erstreckenden Hungersnot den dortigen Brüdern zu senden, was sich wieder aus dem Vordersatz von selbst ergibt. Bem., wie *ιουδ.* ganz Palästina (vgl. 10, 37) bezeichnet, und das *ἀδελφ.* gesetzt wird, weil es sich um eine brüderliche Unterstützung handelt. — **v. 30.** ο καὶ ἐποίησαν) Der Erzähler denkt die Ausführung des Beschlusses, der gleich nach der Weissagung des Agabus gefasst wurde, wohl erst nach Eintritt der Hungersnot, die aber nach dem *μελλεῖν εἰσεσθ.* v. 28 unmittelbar bevorstand. Bem., wie hier auf einmal *πρεσβύτεροι* in der jerus. Gemeinde vorausgesetzt werden, die, da es sich um die Übersendung der nach v. 29 beschlossenen Unterstützungen handelt, auch die Funktionen der Siebenmänner (6, 3 ff.) mit übernommen zu haben scheinen. Hieraus allein erhellt auch, dass dieselben nach Jerusalem gesandt werden, ohne dass dies direkt gesagt wird. Zu *δια χειρὸς* vgl. 2, 23. 7, 25. Der Erzähler denkt jedenfalls Saulus mit nach Jerus. gekommen (was übrigens mit *Gal. 2, 1* keineswegs unvereinbar ist), da nach seinem Pragmatismus alles darauf ankommt, dass beide dort Zeugen der Ereignisse in Kap. 12 wurden.

12, 1—25. Die Krisis in Jerusalem. — κατ' ἐκείνον τ. καιρὸν) wie II Makk. 3, 5, hier von der Zeitepoche, die von dem Verf. durch die erste Entstehung einer heidenchristlichen Gemeinde charakterisiert war. Da Herodes (Agrippa), der König, im J. 44 starb und die Hungersnot unter Claud. erst einige Jahre später eintrat, ist hier eine Erzählung seiner Quelle von dem Verf. wegen seines Pragmatismus unchronologisch eingeschaltet. Das Objekt zu *ἐπέβαλ. τ. χειρ.* (4, 3. 5, 18) ergänzt sich von selbst aus dem bei dem Inf. des Zwecks (*κακῶσαι*, wie 7, 6. 19) stehenden: er legte die Hand (natürlich durch seine Diener) an etliche Gemeindeglieder, um ihnen Übles zu thun. Zu dem breiten *τινὰς τῶν ἀπὸ τ. ἐκκλ.* vgl. 6, 9. — **v. 2.** μαχαίρη) artikellos, charakterisiert die Todesart, wie

δὲ ὅτι ἀρεστόν ἐστιν τοῖς Ἰουδαίοις, προσέθετο συλλαβεῖν καὶ Πέτρον — ἦσαν δὲ ἡμέραι τῶν ἄζύμων —, 4 ὃν καὶ πιάσας ἔθετο εἰς φυλακὴν, παραδοὺς τέσσαρσιν τετραδίοις στρατιωτῶν φυλάσσειν αὐτόν, βουλόμενος μετὰ τὸ πάσχα ἀναγαγεῖν αὐτὸν τῷ λαῷ. 5 ὁ μὲν οὖν Πέτρος ἐτηρεῖτο ἐν τῇ φυλακῇ· προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενωῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας πρὸς τὸν

Lc. 21, 24. Da die Ermordung des Jakobus (nur hier charakterisiert als Bruder des bereits mehrfach genannten Johannes zur Unterscheidung von *ιακ. αλφ.* 1, 13) für den Pragmatismus des Verf. mindestens ebenso bedeutsam, wie die Einkerkung des Petr., kann die flüchtige Erwähnung derselben nur aus einer Quelle stammen, welcher es lediglich auf das Erlebnis des Petr. ankam. Dieselbe wollte mit dieser Notiz nur andeuten, welches Schicksal dem Petr. drohte, und setzt keineswegs voraus, dass beide Ereignisse unmittelbar aufeinander folgten. Erst das *ιδων* v. 3 (von geistiger Wahrnehmung, wie 11, 23) *οτι ἀρεστόν ἐστιν*, das auf das Beginnen des Herodes v. 1 geht, bringt beides in Verbindung mit einander durch die Reflexion, dass die Verhaftung auch des Petr. nur die Fortsetzung (*προσέθετο* c. inf., wie Gen. 4, 2. Lc. 20, 11f.) jenes *κακῶσαι* war. Dies wird eine Reflexion des Lc. sein, nach dessen Pragmatismus der Hauptnachdruck darauf liegt, dass in dem Vorgehen des Herodes gegen die beiden Apostel nur die Feindschaft der Juden gegen die Gemeinde zum Ausdruck kam. Die nähere Bestimmung der Zeit (*ἦσαν δε*) des *συλλαβ.* durch *ημ. τ. αζ.*, welche erklärt, warum es nicht sofort zur Hinrichtung kam, wird zur reinen Parenthese, weil die Fortführung der Erzählung v. 4, wie so oft (vgl. 2, 24), relativisch angeknüpft ist. Aus dem in dem *συλλαβεῖν* bereits antizipierten *πιάσας* wird vollends klar, dass v. 3 Einschaltung des Bearbeiters ist. Bem., wie hier erst, wo der König der Urheber, von wirklicher Einkerkung die Rede ist, wie sie nur der Bearbeiter 4, 3. 5, 18. 25 (vgl. auch das *επεβ. τ. χειρ.*) bereits bei dem Vorgehen des Hohenrats gegen die Apostel antizipiert hat. Die vier Kommandos zu je vier Mann, denen der Verhaftete übergeben wird, sollen sich in seiner Bewachung ablösen. Hier erhellt, dass schon in der älteren Erzählung der Aufschub der definitiven Verurteilung des Petr., der zur Passahzeit verhaftet wurde (was wohl voraussetzt, dass in ihr Petr. keineswegs als ständig in Jerus. weilend, sondern nur das Fest besuchend gedacht ist), durch die festlichen Tage motiviert war, also auch die parenthetische Zeitbestimmung in v. 3 Antizipation des Lc. ist. Die Angabe, dass Herodes ihn dem Volke auf dem erhöhten Platz, wo der Richterstuhl stand, vorführen wollte, um ihn öffentlich zu verurteilen, ist offenbar die Quelle, aus der Lc. seine Reflexion in v. 3 geschöpft hat. — v. 5. *μεν ουν* lucan., weist auf die Situation des Petr. zurück, der also in dem Gefängnis streng bewacht wurde (vgl. die *τηρησις* 4, 3. 5, 18), und der das Verhalten der Gemeinde während dessen gegenübergestellt wird. Das *εκτενωσ* steht von der andauernden Intensität

θεὸν περὶ αὐτοῖ. 6 ὅτε δὲ ἤμελλεν προαγαγεῖν αὐτὸν ὁ Ἡρώδης, τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ἣν ὁ Πέτρος κοιμώμενος μεταξὺ δύο στρατιωτῶν, δεδεμένος ἀλύσειν δυσίν, φύλακές τε πρὸ τῆς θύρας ἐτήρουν τὴν φυλακὴν. 7 καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη, καὶ φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι· πατάξας δὲ τὴν πλευρὰν τοῦ Πέτρου ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· ἀνάστα ἐν τάχει. καὶ ἐξέπεσαν αὐτοῦ αἱ ἀλύσεις ἐκ τῶν χειρῶν. 8 εἶπεν δὲ ὁ ἄγγελος πρὸς αὐτόν· ζῶσαι καὶ ἐπόδησαι τὰ σανδάλιά σου. ἐποίησεν δὲ οὕτως. καὶ λέγει αὐτῷ· περιβαλοῦ τὸ ἱμάτιόν σου καὶ ἀκολούθει μοι. 9 καὶ ἐξελθὼν ἠκολούθει, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθὲς ἐστιν τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὄραμα βλέπειν. 10 διελθόντες δὲ πρῶτην φυλακὴν καὶ δευτέραν ἦλθον ἐπὶ τὴν

des Gebets zu Gott, dessen Wunderhilfe erzählt werden soll, in betreff seiner, d. h. um seine Befreiung. — v. 6. *οτε δε*) knüpft ziemlich tautologisch über v. 5 hinweg an den Schluss von v. 4 an, und das *τ. νυκτ. εκ.* schliesst sich so ungeschickt an das (dauernde) *ετηρειτο* an, dass dasselbe wahrscheinlich in der Quelle unmittelbar auf v. 4 folgte, und in ihr die erste Nacht der Gefangenschaft gemeint war, während erst der Bearbeiter, der v. 5 eingeschoben, an die letzte Nacht denkt, die unmittelbar der nach v. 4 intendierten Vorführung vor das Volk vorherging. Zu *ην κοιμωμ.* vgl. Lc. 22, 45. Dass die doppelte Fesselung die Sicherheit verstärkte, und dass zwei Soldaten, zwischen denen er lag, ihn selbst, und zwei den Eingang des Gefängnisses draussen bewachten, wird nur hervorgehoben, weil dadurch jedes Entrinnen unmöglich gemacht zu sein schien. — v. 7. *αγγελ. κυρ. επεστη*) Das Licht, das in der Behausung leuchtet, ist der himmlische Lichtglanz, der auch Lc. 2, 9 die Hirten umleuchtet. Der heftige Schlag an die Seite, der ihn aufwecken muss, zeigt, wie fest und ruhig der Schwerbedrohte schlief. Statt *αναστα* steht 8, 26. 9, 6. 34 *αναστηθι*: steh eilig auf. Dass nur erwähnt wird, wie die Ketten, die um die Hände geschlungen waren, herabfielen, scheint auszuschliessen, dass er, wie sonst wohl, durch sie an die beiden ihn bewachenden Soldaten gefesselt war. — v. 8. Der Engel befiehlt ihm, sich zu gürteln und seine Sandalen unterzubinden. Bem., wie er erst in voller Ruhe sich ankleidet und dann durch eine erneute Ermahnung des Engels aufgefordert werden muss, sich durch Umthun des Mantels reisefertig zu machen und dem Engel zu folgen. — v. 9. *οκ ηδει*) wie 5, 7. 7, 18. Das *αληθες* steht von der Wirklichkeit im Gegensatz zu einem Gesicht, das er zu sehen meinte (*εδοκει*, wie Lc. 24, 37), wobei wohl an ein Traumgesicht gedacht ist. Das *γιν. δια τ. αγγ.* schliesst alles ein, was ihn der Engel zu thun veranlasste. — v. 10. *διελθ.*) charakterisiert, wie der artikellose Ausdruck zeigt, die Gefahren, die sie zu passieren hatten. Gemeint sind die beiden

πόλιν τὴν σιδηρᾶν τὴν φέρουσαν εἰς τὴν πόλιν, ἥτις αὐτομάτῃ ἠνοίγη αὐτοῖς, καὶ ἐξελθόντες προῆλθον ἑμίην μίαν, καὶ εὐθέως ἀπέστη ὁ ἄγγελος ἀπ' αὐτοῦ. 11 καὶ ὁ Πέτρος ἐν ἑαυτῷ γενόμενος εἶπεν· νῦν οἶδα ἀληθῶς ὅτι ἐξαπέστειλεν ὁ κύριος τὸν ἄγγελον αὐτοῖ καὶ ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Ἡρώδου καὶ πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων. 12 συνιδῶν τε ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας τῆς μητρὸς Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου, οἳ ἦσαν ἱκανοὶ συνηθροισμένοι καὶ προσευχόμενοι. 13 κρούσαντος δὲ αὐτοῦ τὴν θύραν τοῦ πυλῶνος

Wachtposten (v. 6), vgl. I Chron. 26, 16. Das *ἥτις* motiviert, wie das eiserne Thor zur Stadt führen konnte, während es doch, wenn, wie gewöhnlich, verschlossen, vielmehr den Weg versperrte, sofern es sich von selbst öffnete. Da sie unmittelbar nach dem Heraustrreten durch das Thor eine Strasse vorwärts gingen (*προηλθ.*, wie Mc. 14, 35), lag das Gefängnis in der Stadt, und das *τ. πολιν* bezeichnet nur die offene Stadt im Gegensatz zu dem abgeschlossenen Gefängnishof. Nur eine Strasse, d. h. bis er aus dem Angesicht des Gefängnisses war, begleitet ihn der Engel. Zu *ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ* Lc. 4, 13. — v. 11. *ἐν ἑαυτῷ* wie 10, 17; doch in prägnanter Konstr. mit *γεν.* verbunden. Er war also, wie im Traum (vgl. zu v. 9), dem Engel gefolgt und kam erst, als sein Begleiter ihn verliess, zu sich selbst, sodass er jetzt wirklich (*ἀληθῶς*, Adv. zu *ἀληθές* im Sinne von v. 9) wusste, dass geschehen sei, was er früher nur für ein Gesicht hielt. Vielleicht gehört sogar das *ἀληθῶς* in den Objektsatz und ist nur des Nachdrucks wegen trajiziert: dass wirklich Gott (*ὁ κυρ.*, wie 7, 33) seinen Engel gesandt und mich aus der Hand (vgl. Lc. 1, 71. 74) des Herodes errettet hat (vgl. 7, 10). Das *πασα προσδοκία* (Lc. 21, 26) geht auf alles, was das ihm so feindselige (v. 3) Volk der Juden irgend von Bösem, das ihm Herodes anthun werde, erwartete. Diese bereits 5, 19 antizipierte wunderbare Befreiung muss hier einer Quelle entlehnt sein, die ganz naiv andeutet, wie erst nachträglich dem Petrus diese Befreiung als eine wunderbare erschien, da er während derselben zu klarem Bewusstsein dessen, was mit ihm geschah, nicht gekommen war. — v. 12. *συνιδῶν* vgl. II Makk. 4, 4. 7, 4. Dass er sich des v. 11 Gesagten bewusst geworden, war natürlich mit dem *εἶπεν* gegeben und veranlasste ihn, nun nicht etwa in sein Haus zu gehen, wo er leicht wieder aufgehoben werden konnte, sondern in ein befreundetes. Als solches erscheint das Haus der Mutter des Joh. Markus, der I Petr. 5, 13 sein (geistlicher) Sohn heisst und in der späteren Überlieferung als sein ständiger Begleiter erscheint, wo man in grosser Anzahl im Gebet versammelt war (vgl. die Antizipation in v. 5). — v. 13. *τ. θυρ.* gemeint ist die im Thorwege befindliche Thür, zu der eine Magd, offenbar die Pförtnerin, herzutrat, um hinzuhorchen (*υπακ.*, im Sinne von Prov. 8, 1), wer es sei. Bem., wie das *ονομ. ροθ.* nachhinkt, um den Inf. des Zwecks nicht zu weit von

προσῆλθεν παιδίσκη ὑπακοῦσαι, ὀνόματι Ῥόδη, 14 καὶ ἐπιγνοῦσα τὴν φωνὴν τοῦ Πέτρου ἀπὸ τῆς χαρᾶς οὐκ ἤνοιξεν τὸν πυλῶνα, εἰσδραμοῦσα δὲ ἀπήγγειλεν ἑστάναι τὸν Πέτρον πρὸ τοῦ πυλῶνος. 15 οἱ δὲ πρὸς αὐτὴν εἶπαν· μαίνη. ἡ δὲ διίσχυρίζετο οὕτως ἔχειν. οἱ δὲ ἔλεγον· ὁ ἄγγελός ἐστιν αὐτοῦ. 16 ὁ δὲ Πέτρος ἐπέμενεν κρούων· ἀνοίξαντες δὲ εἶδον αὐτὸν καὶ ἐξέστησαν. 17 κατασείσας δὲ αὐτοῖς τῇ χειρὶ σιγᾶν διηγήσατο αὐτοῖς πῶς ὁ κύριος αὐτὸν ἐξήγαγεν ἐκ τῆς φυλακῆς, εἰπέν τε· ἀπαγγέilate Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα. καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη

seinem Verb. zu trennen. — v. 14. ἐπιγν.) setzt voraus, dass Petr., dessen Stimme sie kannte, als er Schritte vernahm, Einlass begehrt hatte. Das ἀπο τ. χαρᾶς (Lc. 24, 41) schildert sehr lebensvoll, wie sie aus Freude darüber (bem. den rückweisenden Art.) den Thorweg, d. h. die Thür darin, zu öffnen vergass und hineinlief, um zu verkündigen, dass Petr. draussen stehe (ἑσταναι, synkopierte Form des Inf. statt ἐστήκειναι, wie I Kor. 10, 12). — v. 15. μαίνη) wie I Kor. 14, 23. Joh. 10, 20. Das schildernde Imperf. διίσχυρίζετο (Lc. 22, 59) wird in οἱ δὲ ἔλεγον fortgesetzt: während die Magd zuversichtlich versichert, dass es sich so verhalte (vgl. 7, 1), wie sie gesagt, wollen die andern höchstens zugeben, dass es sein Schutzengel (Mt. 18, 10) sei, der also die Stimme seines Schützlings angenommen habe. Derselbe konnte nur erschienen sein, um die Freunde zu einer Hilfeleistung für ihn aufzufordern. — v. 16. ἐπέμενεν κρούων) vgl. Joh. 8, 7, nach Analogie des οὐκ ἐπανοήτο 5, 42: er verharrte im Klopfen. Nun gehen alle öffnen, um selbst nachzusehen, und geraten vor Staunen ausser sich (vgl. 10, 45). — v. 17. κατασεισ.) Er winkte durch schüttelnde Handbewegung ihnen zu, sie möchten schweigen, wobei vorausgesetzt ist, dass man ihn mit lebhaften Freudenausbrüchen über seine Errettung beglückwünschte, und erzählte ihnen, wie (vgl. 9, 27) Gott (durch seinen Engel) ihn aus dem Gefängnis herausgeführt habe. Nur die andre Seite dieser Mitteilung war (εἰπέν τε), dass er sie mit der Verkündigung seiner Errettung beauftragte. Gemeint ist Jakobus, der Bruder des Herrn, da die beiden Apostel dieses Namens (1, 13. 12, 2) ausdrücklich näher bezeichnet werden; aber die unvermittelte Einführung seiner Person und die Voraussetzung seiner hervorragenden Stellung in der Gemeinde deutet auf eine Quelle, die bereits von ihm erzählt hatte oder beides als ihren Lesern bekannt voraussetzen konnte. Das unbeschränkte κ. τ. ἀδελφοῖς zeigt, dass die ursprüngliche Erzählung von einer Versammlung im Hause der Maria (v. 12b) nichts wusste, sodass dies, wie v. 5, ein Zusatz des Bearbeiters ist. Das ἐξελθὼν geht auf den Fortgang aus dem Hause, in das er natürlich nach dem ἀνοίξαντ. v. 16 eingetreten war. Zu ἐπορεύ. εἰς ἕτερον τόπον vgl. Lc. 9, 56; gemeint ist ein anderer, als dieser, wo sein Leben bedroht war (v. 4ff.). Aber der seltsam unbestimmte Ausdruck weckt die Vermutung,

εἰς ἕτερον τόπον. 18 γενομένης δὲ ἡμέρας ἦν ταραχος οὐκ ὀλίγος ἐν τοῖς στρατιώταις, τί ἄρα ὁ Πέτρος ἐγένετο. 19 Ἡρώδης δὲ ἐπιζητήσας αὐτὸν καὶ μὴ εὐρών, ἀνακρίνας τοὺς φύλακας ἐκέλευσεν ἀπαχθῆναι, καὶ κατελθὼν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς Καισαρείαν διέτριβεν. 20 ἦν δὲ θυμομαχῶν Τυρίοις καὶ Σιδωνίοις· θυμομαδὸν δὲ παρῆσαν πρὸς αὐτόν, καὶ πείσαντες Βλάστον τὸν ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος τοῦ βασιλέως ἤτοῦντο εἰρήνην διὰ τὸ τρέφεσθαι αὐτῶν τὴν χώραν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς. 21 τακτῇ δὲ ἡμέρᾳ ὁ Ἡρώδης ἐνδυσάμενος ἐσθῆτα βασιλικὴν καὶ καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐδημηγόρει πρὸς αὐτούς· 22 ὁ δὲ δῆμος ἐπεφώνει· Θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου. 23 παραχρῆμα δὲ ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἀνθ' ὧν οὐκ ἔδωκεν

dass in der Quelle der Ort genannt war und nur von dem Bearbeiter weggelassen ist, weil er das in der Quelle folgende schon antizipiert hatte oder nicht aufnehmen wollte. — v. 18. *γεν. δε ημερ.*) wie Lc. 4, 42: bei Tagesanbruch entstand eine nicht geringe Beunruhigung unter den (wacht-habenden) Soldaten, was denn (da er nicht mehr zu finden war) aus Petrus geworden sei. Wie berechtigt dieselbe war, zeigt v. 19, wonach Herodes, als er den Gefangenen suchte (*ἐπιζητ.*, wie Lc. 4, 42) und nicht fand, sie nach angestellter gerichtlicher Untersuchung zur Hinrichtung (vgl. Lc. 23, 26) abführen hiess. Er aber kehrte aus Judäa (im engeren Sinne, wie 1, 8, 8, 1), wo er zum Passahfest in Jerus. anwesend gewesen war, nach seiner Residenz zurück, wo er sich dauernd aufhielt. Die nähere Bestimmung zu *διέτριβεν* ergibt sich aus dem zu *κατελθων* gehörigen *εἰς καισαρείαν*. — v. 20. *θυμομαχων*) geht auf die heftige Feindschaft, in der er mit der Bevölkerung von Tyrus und Sidon lag. Der Dativ steht artikellos, weil *τυρ. x. σιδων.* zugleich das Subjekt zu *παρῆσαν* bildet, das sich in prägnanter Konstruktion mit *πρὸς αὐτον* verbindet, weil ihre Anwesenheit dem Verkehr mit dem erzürnten Könige galt. Indem sie den königlichen Kammerherrn durch Überredung auf ihre Seite brachten, baten sie um Frieden (9, 31), d. h. um Einstellung der Feindseligkeiten wider sie. Wenn die Städte mit ihrem Gebiet sich durch den Getreidebezug von dem königlichen Gebiete ernährten, so konnte Herodes sie in seinem Zorn durch allerlei Zollchikanen in empfindlicher Weise schädigen. — v. 21. *τακτ. δε ημ.*) Gemeint ist der Audienztag, den ihnen Blastus beim Könige vermittelt hatte. An ihm erschien er in vollem Krönungsornat und hielt eine öffentliche Rede an die phönizischen Abgesandten vom Throne herab (*ἐσθμ.*, wie Prov. 30, 31. IV Makk. 5, 14). — v. 22. *δημος*) an *ἐδημηγ.* anknüpfend. Das (zuhörende) Volk rief ihm (*επεφων.*, wie Lc. 23, 21) gotteslästerliche Schmeichelworte zu. — v. 23. *επαταξεν αυτ. αγγ. κυρ.*) wie II Reg. 19, 35. Gerade auf diesem Gipfel seines Glanzes (bem. das *παραχρο.*

τὴν δόξαν τῷ Θεῷ, καὶ γινόμενος σικληκόβρωτος ἐξέβηξεν.
 24 ὁ δὲ λόγος τοῦ κυρίου ᾤξανεν καὶ ἐπληθύνετο. 25 Βαρνάβας
 δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἱερουσαλήμ, πληρώσαντες τὴν
 διακονίαν, συναρπαζόντες Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον.

XIII, 1 ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν

3, 7. 5, 10) ereilte ihn das Gottesgericht, weil (ανθ'ων, wie Lc. 1, 20. 19, 44) er Gott nicht die Ehre gegeben hatte (vgl. Lc. 17, 18), sondern sich wie einen Gott feiern liess. Man erwartet freilich, dass dasselbe ihn wegen der Verfolgung der Apostel treffen werde, und dies war vielleicht die Meinung der Quelle, so dass v. 20 ff. eine Einschaltung des Lc. ist, der die heilige Geschichte an die Profangeschichte anzuknüpfen liebt und das δοξας δαδ. r. 3., das sich auf die Nichtanerkennung des göttlichen Berufes der Apostel bezog, direkter deuten wollte. Auch kann doch der infolge des Würmerfrasses (vgl. die Schilderung II Makk. 9, 5. 9) eingetretene Tod (εξεν., wie 5, 5. 10) ihn nicht unmittelbar am Tage jener Staatsaktion ereilt haben. Zur Sache vgl. Jos. Ant. 19, 8, 2. — v. 24. ο λογ. — ηνξ.) wie 6, 7, bildet den Gegensatz dazu, dass Herodes offenbar durch seine Gewaltthaten die Verkündigung der Apostel unterdrücken wollte; und das dort von der Mehrung der Gemeinde gebrauchte ἐπληθύνετο geht auf die Zahl der Verkündiger, die sich durch jene Feindschaft nicht abschrecken, sondern nur anfeuern liessen. Die Art, wie v. 25 die Notiz über Barn. und Saulus anschliesst, zeigt, dass der Erzähler auch sie zu diesen Verkündigern rechnet; und, da er im folgenden zu 11, 29 f. zurückkehrt, wird schon v. 24 von der Hand des Lc. herrühren, welcher andeutet, dass die beiden Abgesandten in Jerus. Zeugen davon wurden, wie sich der König an den Aposteln vergriff. Sie kehrten aber aus Jerus. zurück, als sie die ihnen aufgetragene Dienstleistung durch Überlieferung der Kollekte völlig vollzogen hatten (πληρωσ., wie Röm. 15, 19). Dass sie den v. 12 erwähnten Johannes Marcus mit sich nahmen (συναρπαζ., wie Gal. 2, 1), bereitet 13, 5 vor.

Es folgt Kap. 13. 14 die Geschichte der ersten Missionsreise, die, da ihre Veranstaltung nach dem Höhepunkt der Feindschaft, die das jüdische Volk gegen das Evangelium gezeigt hat, so sichtlich dem Pragmatismus des Lc. entspricht, auch von seiner Hand herrühren wird. — v. 1. ἦσαν δε εν αντ.) knüpft über die durch das Auftreten des Agabus (11, 27 ff.) veranlasste Episode, die mit der Rückkehr der Abgesandten schliesst, schon formell (vgl. das ἦσαν δε 11, 20) an die Erzählung von der Entstehung der antiochenischen Gemeinde an, wie deutlich das κατὰ τ. ουσαν εκκλ. zeigt, das die nun bereits (scil. dort, wie sich aus dem Zusammenhange von selbst ergibt) bestehende Gemeinde im Gegensatz zu der in der Bildung begriffenen bezeichnet. Vielleicht deutet sogar κατὰ (vgl. 11, 1) an, dass es eine grosse Gemeinde mit verschiedenen Konventikeln war, die aber alle durch die dort vorhandenen Propheten (11, 27) und Lehrer (im Sinne

προφῆται καὶ διδάσκαλοι, ὃ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναὴν τε Ἡραΐδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος. 2 λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστεύοντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δὴ μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς. 3 τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν. 4 αὐτοὶ μὲν οὖν

von I Kor. 12, 28f.) wohl versorgt waren, so dass dort der Gedanke entstehen konnte, etliche derselben als Missionare auszusenden. Barnabas, der den Lesern aus 4, 36. 9, 27 hinlänglich bekannt, nimmt die erste Stelle ein, weil er nach 11, 22—26 ein hervorragendes Verdienst um die Entwicklung der Gemeinde hatte, und, da er nach 4, 36 offenbar prophetische Begabung besass, werden die mit ihm durch *τε-καί-καί* enger verbundenen ebenfalls zu den Propheten gehört haben. Der Kyrenäer Lucius kann nach 11, 20 schon von Anfang an das Evang. verkündigt haben. Dagegen scheint, da die Aufzählung mit Manaën, dem Jugendgenossen (*συνιρ.*, wie II Makk. 9, 29) des Tetrarchen Herodes (Antipas), neu anhebt, dieser und der erst später in die Gemeinde berufene (11, 25) Saulus zu den Lehrern gerechnet zu werden. Weder die Nennung der drei hervorragenden Männer in Antiochien, die an der Aussendung der beiden Missionare beteiligt waren und dem Lc. leicht genug durch Paulus bekannt sein konnten, noch ein angeblich unvermitteltes Eintreten des Stückes deutet auf die Entlehnung desselben aus einer Quelle hin. — v. 2. *λειτουργ.* τ. κυρ.) bezeichnet die gemeinsame Andacht der Propheten und Lehrer als einen Gottesdienst (Ezech. 40, 46. Judith 4, 14), der dem (erhöhten) Herrn galt, weil in Gebet und Betrachtung danach geforscht wurde, wie jetzt seine Sache zu fördern sei; daher auch mit Fasten verbunden. Da der durch einen oder mehrere der anwesenden Propheten redende Geist nur auf die für die Missionsthätigkeit auszusondernden (*αφορ.*, wie Röm. 1, 1. Gal. 1, 15, ganz anders Lc. 6, 22) Personen hinweist (bem. das die Aufforderung verstärkende *δη*, wie Lc. 2, 15), war eine solche wohl bereits bei der besonders veranstalteten Andacht in Aussicht genommen. Bem. den auf die Namen v. 1 zurückweisenden und beide zusammenfassenden Artikel. Dass diese beiden für das Werk, um das es sich handelt, besonders geeignet seien, wird dadurch motiviert, dass sie Gott dafür (bem. die Weglassung der Präp. vor dem Relat., wie Lc. 1, 25) sonderlich berufen habe, wie aus dem auf 11, 26 anspielenden Comp. *προσκεκλ.* (2, 39) erhellt. — v. 3. *τοτε*) infolge dieser göttlichen Weisung wird nun eine neue, ebenfalls mit Fasten verbundene Gebetsübung veranstaltet, in welcher die Propheten und Lehrer die Missionare unter Handauflegung (6, 6) feierlich entlassen (*ἀπελυσ.*, anders wie 3, 13. 4, 21. 5, 40). — v. 4. *αυτοι*) nimmt das *αυτοις* auf, indem das *οὖν* auf ihre feierliche Entlassung zurückweist und das *μεν* das *δε* in v. 5 vorbereitet. Das *επεμφ.* geht auf die Weisung des heiligen

ἐκπεμφθέντες ἐπὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατέλθον εἰς Σαλευ-
κειάν, ἐκεῖθεν τε ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον, 5 καὶ γερόμενοι ἐν
Σαλαμῖνι κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἐν ταῖς συναγω-
γαῖς τῶν Ἰουδαίων· εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην. 6 δια-
θόντες δὲ ὅλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου εὔρον ἄνδρα τινὰ μάγον
ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον, ᾧ ὄνομα Βαρισοῦς, 7 ὃς ἦν σὺν τῷ
ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ, ἀνδρὶ συνετῷ. οὗτος προσκαλεσά-
μενος Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον ἐπέζητησεν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ
Θεοῦ· 8 ἀντίστατο δὲ αὐτοῖς Ἑλύμας ὁ μάγος — οὕτως γὰρ
μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ —, ζητῶν διαστρέψαι τὸν ἀντί-

Geistes in v. 2, die den Gegensatz zu dem ihrerseits mitgenommenen Johannes vorbereitet. Das κατέλθον geht auf das Herabsteigen zu dem am Ausfluss des Orontes belegenen Hafenplatz, und, weil dies behufs der Einschiffung geschah, verbindet sich durch τε eng damit die Abfahrt von dort nach Cyprien, der Heimat des Barn. (4, 36), welche die Missionare daher naturgemäss zu ihrem nächsten Ziele wählten. — v. 5. γερομ.) prägnant verbunden mit εν, wie 12, 11: in Salamis angelangt, beginnen sie, wie das schildernde Imperf. zeigt, ihre Verkündigung des Wortes Gottes in den Synagogen, woraus erhellt, dass ihre nächste Absicht noch keineswegs die Heidenmission war. Dass sie aber auch (ohne göttliche Weisung, vgl. zu v. 4) den Johannes (12, 12. 25) als Diener bei sich hatten, wird erst hier erwähnt, wo sie seine Dienste (etwa beim Taufen, vgl. 10, 48) gebrauchten. — v. 6. διελθ.) zeigt, dass die Erzählung unmöglich auf einem augenzeugenschaftlichen „Reisebericht“ beruhen kann, da weder über die Dauer ihrer Reise durch die ganze Insel von der Ost- zur Westküste, noch über die Fortsetzung der in Salamis begonnenen Thätigkeit irgend etwas berichtet, sondern lediglich bei einem eigentümlichen Vorfall verweilt wird, der sich in Paphos ereignete. Sie trafen dort nämlich einen jüdischen Pseudopropheten, der magische Künste trieb, wie Simon 8, 9 f., mit Namen Barjesus. — v. 7. ην συν) vgl. 4, 13: er war um den Prokonsul, der in Paphos residierte und der als ein verständiger Mann (συνετος, wie Jes. 3, 3. Prov. 16, 20) charakterisiert wird, weil er sich durch den Magier nicht so weit verblenden liess, dass er nicht auch Barnabas und Saulus (natürlich in der Ordnung, wie v. 2) hören wollte; denn er begehrte wirklich (ἐπέζητ. im Sinne von Lc. 12, 30, anders als Act. 12, 19) das Wort Gottes zu hören, das diese ja nach v. 5 verkündigten. — v. 8. ἀντίστατο) wie II Tim. 3, 8: er widerstand ihnen, indem er ihre Verkündigung als unwahr darstellte. Elymas war wohl der Titel, mit dem er vor dem Prokonsul prunkte, da derselbe, wie parenthetisch bemerkt wird, den Magier schlechthin, also den grossen Magier bedeutet. Als dieser suchte er denselben so durch Verkehrung (bem. die prägnante Verbindung des διαστρ. mit απο, wie Exod. 5, 4) vom Glauben (πιστ. absolut, wie Lc. 18, 8), dem

πατον ἀπὸ τῆς πίστεως. 9 Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου ἀνένισας εἰς αὐτὸν 10 εἶπεν· ὃ πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύσῃ διαστρέφων τὰς ὁδοὺς τοῦ κυρίου τὰς εὐθείας; 11 καὶ νῦν ἰδοὺ χεὶρ κυρίου ἐπὶ σέ, καὶ ἐσθ' τυφλὸς μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ. παραχρῆμα δὲ ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἀγλὸς καὶ σκότος, καὶ περιάγων ἐξήτει χειραγωγούς. 12 τότε ἰδὼν ὁ ἀνθύπατος τὸ γεγονός ἐπίστευσεν, ἐκπλησσομένος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου. 13 ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ τῆς Πάφου οἱ περὶ Παῦλον ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας·

er also schon zugeneigt war, abwendig zu machen. — v. 9. ο καὶ παυλ.) Dass Lc. den lateinischen Namen, den Saulus, wohl als römischer Bürger, neben seinem hebr. hatte, hier zum ersten Male nennt, wo derselbe dem heidnischen Prokonsul gegenüber mit so grossem Erfolge auftritt, deutet an, dass er denselben in seiner heidenapostolischen Wirksamkeit zu führen begann, die sich gerade auf dieser Reise als seine besondere Gabe herausstellte. Zu πλησθ. πν. αγ. vgl. 4, 8. Der auf ihn gerichtete Blick zeigt, wie er ihn in seinem tiefsten Wesen durchschaut. — v. 10 ω) vor einem Adj., wie Lc. 24, 25. Betrug und arglistige Verschlagenheit ist das Wesen des mit Gauklerkünsten betrückenden Magiertums. Das υιὲ διαβ. charakterisiert ihn als den natürlichen Feind der Gottesboten, das ἐχθρὲ πάσης δικ. als den, der den Prokonsul vom rechten Wege abbringen will. Hörst du nicht auf (vgl. 5, 42), die Wege Gottes (d. h. die Wege, durch die er den Prokonsul zum Heile führen will) zu verkehren, die doch allein zum Ziele führen (εὐθ., vgl. 9, 11)? Das war ja der Zweck seines ἀντιστασθαι. — v. 11. χεὶρ κυρίου hier als strafende gedacht, und zwar mit ἐπὶ σε (sie ist auf dich gerichtet), wie Jud. 2, 15. Das τυφλὸς wird näher bestimmt durch μὴ βλέπων, weil das helle Licht der Sonne doch sonst auch der Blödeste sieht, also stockblind. Zu ἀχρι καιρ. vgl. Lc. 4, 13. Die Strafe soll eine vorübergehende sein, da sie nur eintritt, um den Prokonsul von der Verkehrtheit seines Widerstandes zu überzeugen. Zu ἐπέπεσεν ἐπ vgl. Lc. 1, 12. Das ἀγλὸς ist nur zur Verstärkung von σκοτος vorangeschickt: Dunkel und Finsternis. Das intransitive περιάγων (Mc. 6, 6) steht hier absolut: im Umhergehen suchte er Handleiter (vgl. das Verb. 9, 8). — v. 12. τότε wie v. 3: nach diesem sichtbaren (ἰδων τ. γεγ., wie Lc. 8, 34f.) Zeichen ihrer göttlichen Sendung kam er zum Glauben (2, 44. 4, 4), indem er staunte über ihre Lehre (vgl. Lc. 4, 32), die sich so deutlich als die Lehre des Herrn (Gottes) erwies, indem er den Widerstand gegen seine Boten bestrafte. — v. 13. ἀναχθ. wie Lc. 8, 22: in die hohe See hinaufgefahren. Das οἱ περὶ παυλον (die Reisegesellschaft des P.) zeigt, dass Paulus von nun an als der eigentliche Leiter der Mission angesehen werden soll, weil er sich während der Wirksamkeit auf Cypren als den für

Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱερουσόλυμα.
 — 14 αὐτοὶ δὲ διελθόντες ἀπὸ τῆς Πέργης παρεγένοντο εἰς
 Ἀντιόχειαν τὴν Πισιδίαν, καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν συναγωγὴν τῇ
 ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐκάθισαν. 15 μετὰ δὲ τὴν ἀνάγνωσιν
 τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι
 πρὸς αὐτοὺς λέγοντες· ἄνδρες ἀδελφοί, εἴ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν
 λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, λέγετε. 16 ἀναστὰς δὲ
 Παῦλος καὶ κατασείσας τῇ χειρὶ εἶπεν· ἄνδρες Ἰσραηλεῖται καὶ
 οἱ φοβούμενοι τὸν Θεόν, ἀκούσατε. 17 ὁ Θεὸς τοῦ λαοῦ τού-

sie spezifisch begabten erwiesen hatte. Damit mag zusammengehangen haben, dass sich Marcus, der als der Vetter des Barnabas (Kol. 4, 10) mitgegangen war, jetzt von ihnen trennte (*αποχωρ. απο*, wie Lc. 9, 39); wenigstens ist von Mutlosigkeit nichts angedeutet.

13, 14 — 52. Die Katastrophe in Antiochien. — *αυτοι δε*) wie v. 4, hier Paul. und Barn. im Gegensatz zu Joh. Auch hier, wie v. 6, zeigt die blosse Erwähnung der Durchreise durch Pamphylien (worin Perge nach v. 13 lag) und Pisidien, wie der Erzähler zu den Ereignissen in der pisidischen Hauptstadt (bem. das inkorrekte Adj. *πισιδιαν* statt *πισιδικος*) eilt, weil sich in ihnen der Übergang des Paul. zur Heidenmission (vgl. zu v. 5) vollzog, worauf ihm alles ankommt. Das einfache *ελθ. εις* zeigt, dass nicht erzählt werden soll, wie sie behufs ihrer Wirksamkeit die Synagoge aufsuchten, sondern nur, wie, als sie am Sabbattage (vgl. Lc. 4, 16) die Synagoge besuchten, sie sich dort unter den andern Andächtigen niedersetzten, um abzuwarten, ob ihnen Gelegenheit zum Reden gegeben werden solle. — v. 15. *τ. αναγνωσιν*) vgl. II Kor. 3, 14. I Tim. 4, 13. Gemeint sind die für den betreffenden Sabbat bestimmten Abschnitte. Nur hier erscheinen *αρχισυναγ.* (Lc. 8, 49. 13, 14) in der Mehrzahl. Das *απεστειλ.* (ohne Objekt, wie 5, 21) geschah wohl durch den *υπηρετης* (Lc. 4, 20) und setzt voraus, dass den Fremden schon der Ruf solcher vorangegangen war, die in den Synagogen das Wort zu nehmen pflegten, dass sie also bereits häufig auf ihrer Reise gepredigt hatten (vgl. zu v. 14). Das *εν υμιν* fragt, ob sie sich innerlich zu einem *λογος παρακλ.*, d. h. zu einer erbaulichen Ansprache, aufgefordert fühlen, in welchem Falle sie (es) sagen, d. h. sich zum Reden melden sollen. Der Erzähler, welcher ein Bild der Synagogenpredigten des Paulus geben will, wie Lc. 4, 16 ff. von denen Jesu, hebt hervor, wie jener sich nicht zum Reden drängte, sondern sich dazu auffordern liess. — v. 16. *αναστας*) von seinem Sitze (v. 14). Das *κατασεισ. τ. χειρι* (12, 17) kann hier nur die Geberde sein, mit der er zeigt, dass er reden wolle, also die Frage v. 15 bejaht. Neben den *ανδρ. ιωφ.* (2, 22) werden ausdrücklich auch die Proselyten (*οι φοβ. τ. θ.*) im weiteren Sinne, die noch unbeschnitten waren, zum Hören (*ακουσατε*, wie 7, 2) aufgefordert. Wie sehr Paul. diese vornehmlich ins Auge fasste, wird dadurch

του Ἰσραὴλ ἐξελέξατο τοὺς πατέρας ἡμῶν, καὶ τὸν λαὸν ὕψω-
 σεν ἐν τῇ παροικίᾳ ἐν γῇ Αἰγύπτου, καὶ μετὰ βραχίονος ὕψη-
 λου ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἐξ αὐτῆς, 18 καὶ ὡς τεσσαρεσκατὰέτη
 χρόνον ἐτροποφόρήσεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ, 19 καὶ καθελὼν
 εἰς θνὴ ἑπτὰ ἐν γῇ Χαναὰν κατεκληρονόμησεν τὴν γῆν αὐτῶν
 20 ὡς ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πενήκοντα. καὶ μετὰ ταῦτα

angedeutet, dass er die Mehrzahl der Anwesenden v. 17 mit dem deikti-
 schen *τουτου*, wie dritte Personen, bezeichnet als das Volk Isr., obwohl
 er selber doch dazu gehört, und zur Einleitung seiner Verkündigung vom
 Messias so ausführlich erzählt, wodurch Gott sich als den Gott dieses
 Volkes erwiesen habe, obwohl das alles doch den geborenen Juden von
 Jugend auf geläufig war. Lc., der den Paul. wohl oft genug in Synagogen
 predigen gehört hatte, konnte wissen, dass er seine Verkündigung so ein-
 zuleiten pflegte; diese Einleitung mag er aber wohl um seiner heiden-
 christlichen Leser willen so ausführlich gegeben haben. Der Gott dieses
 Volkes ist Jehova geworden, indem er die Väter sich erwählte zu seinem
 Dienst und zum Gegenstand seiner speziellen Fürsorge (vgl. Röm. 11, 28).
 Das *ὑψωσεν* (ganz anders als 2, 33. 5, 31) bezieht sich auf die Mehrung
 des Volks im Sinne von 7, 17 (vgl. Gen. 48, 19), die umsomehr eine gott-
 gewirkte war, als sie während der Fremdlingschaft (*ἐν τῇ παροικ.*, wie
 Sap. 19, 10, vgl. zur Sache 7, 6) im Lande Ägypten (bem. das *γῆ* c. gen.,
 wie Mt. 10, 15, abweichend von 7, 36) vor sich ging, wo man sie zu hindern
 suchte. Bem. die Anspielung an Exod. 6, 1. 6, nur dass der erhobene Arm
 in dem *μετα* als die Geberde gedacht ist, mit welcher Gott die auf ihn
 selbst zurückgeführte Ausföhrung (vgl. Deut. 4, 37. Psal. 136, 11) be-
 gleitete. — v. 18. Die Hinweisung auf die etwa 40jährige Zeit der
 Wüstenwanderung erinnert an die gerade von Lc. in die Stephanusrede ein-
 geföhrten Zeitbestimmungen (7, 36, vgl. v. 23. 30), wie die Hervorhebung,
 dass er ihre Sinnesart trug, an die 7, 39—43 beröhrten Thataschen. —
 v. 19. *καθελὼν* steht wohl absichtlich, wie Lc. 1, 52, vom Herabstürzen
 der sieben heidnischen Völkcr von ihrer Herrschaft statt des *ἐξαίρειν*
 Deut. 7, 1, das auf ihre Austilgung geht. Das *ἐν γῇ χαν. κατεκλ.* erinnert
 speziell an Jos. 14, 1, nur geht es ohne Anspielung auf die Verteilung
 des Landes unter die einzelnen Stämme darauf, dass Gott das Land der-
 selben ihnen zum Eigenbesitz gab (vgl. Psal. 136, 21f.). Der aus dem
αὐτοῖς v. 18 zu ergänzende Dativ musste fehlen, weil das *αὐτοῖς* eine
 andre Beziehung gehabt haben würde, wie das gleich folgende *αὐτῶν*. —
 v. 20. Der dat. temp., der zu *κατεκλῃ* v. 19 gehört, bezeichnet die Zeit,
 innerhalb derer sich etwas vollzieht. Da das Land schon bei ihrer Er-
 wählung den Vätern zugesichert war (7, 5), so hat es 450 Jahre gedauert,
 bis diese Zuteilung sich thatsächlich vollzog, nämlich die 400 Jahre der
 Fremdlingschaft (7, 6), die 40 Jahre der Wüstenwanderung (v. 18) und rund
 (ως) 10 Jahre, welche die Eroberung des Landes währte. Hat Paul. mit

ἔδωκεν κριτὰς ἕως Σαμουὴλ προφήτου. 21 κἀναΐθεν ἡγήσαντο βασιλέα, καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς τὸν Σαουλ υἱὸν Κεῖς, ἄνδρα ἐκ φυλῆς Βενιαμὴν, ἔτη τεσσαράκοντα· 22 καὶ μεταστῆσας αὐτὸν ἡγήσεν τὸν Δαυεὶδ αὐτοῖς εἰς βασιλέα, ᾧ καὶ εἶπεν μαρτυρήσας· εὗρον Δαυεὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου. 23 τούτου ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγεν τῷ Ἰσραὴλ

solchen geschichtlichen Rückblicken seine Synagogenpredigten eingeleitet, so können dieselben nur darauf hinausgegangen sein, zu zeigen, wie die den (erwählten) Vätern verheissene *κληρονομία* sich erst nach mannigfachen göttlichen Führungen vorbildlich in der Besitzergreifung Kanaans verwirklicht habe; jedenfalls haben sie einen völlig anderen Zielpunkt, als die der Stephanusrede. — *μετα ταυτα*) fasst die bisher erwähnten Ereignisse einheitlich zusammen, um darzuthun, wie erst durch sie die Bedingungen geschaffen waren für das Königtum in Jsrl., an welches die messianische Verheissung und Erwartung anknüpfte. Freilich verwirklichte sich auch dies nicht sofort; denn zuerst gab Gott ihnen bis auf den Propheten Samuel (3, 24), der nach I Sam. 7, 15 auch zu ihnen gezählt wird, Richter. — v. 21. *κακειθεν*) das nie zeitlich steht, kann auch hier nur heissen, dass sie von ihm in seiner Eigenschaft als Propheten sich einen König erbat, sodass der von ihm ihnen gegebene König von Gott selbst gegeben war (I Sam. 12, 13). Der Art. vor *σαουλ* weist auf den bekannten König hin (vgl. v. 22: *τ. δαυειδ*). Zu *υιον κ. εκ φυλης βεν.* vgl. I Sam. 9, 1. Die vierzig Jahre entsprechen als schematische Zahl der der Wüstenjahre, wie die Richterzeit der der Fremdlingschaft. Bem. auch hier die Vorliebe des Lc. für diese parallelen Zeitbestimmungen (vgl. zu v. 18). — v. 22. *μεταστῆσας αὐτ.*) wie Lc. 16, 4 (Dan. 2, 21) von der Amtsentsetzung Sauls (I Sam. 15, 23), welche zeigt, dass auch dies noch nicht der König war, an den die messianische Verheissung anknüpfen konnte. Dagegen erweckte er (*ηγχερεν*, wie Jud. 3, 9) ihnen den David zum König (vgl. das *εἰς υιον* 7, 21), dem er auch ein günstiges Zeugnis gebend (10, 22) sagte, was nun frei aus Psal. 89, 21. I Sam. 13, 14 dahin zusammengefasst wird: ich habe gefunden David den Sohn Isaïs (I Sam. 16, 1), einen Mann nach meinem Herzen, der alle meine Willensbestimmungen erfüllen wird (vgl. Jes. 44, 28). Auf diesem Zeugnis Gottes über David liegt neben seiner Erhebung zum Könige aller Nachdruck (vgl. das *κα:* etiam), weil er dadurch zum Vorbild und Ahnherrn des Messias qualifiziert erscheint. — v. 23. *τουτου*) steht in gesperrter Stellung mit grossem Nachdruck voran. Dieser David war es, von dessen Samen (vgl. Röm. 1, 3) Gott verheissungsgemäss (Gal. 3, 29) herbeiführte (wie Sachar. 3, 8 in der Weissagung vom Zernach) einen Erretter (5, 31) für Israel (1, 6), nämlich Jesum, dessen Name mit grossem Nachdruck den Schluss bildet. Sicher ist in den Synagogenreden des Paul.

σωτήρα, Ἰησοῦν, 24 προκηρύξαντος Ἰωάνου πρὸ προσώπου
 τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραὴλ.
 25 ὡς δὲ ἐπλήρου ὁ Ἰωάνης τὸν δρόμον, ἔλεγεν· τί ἐμὲ ὑπο-
 νοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγώ· ἀλλ' ἰδοὺ ἐρχεται μετ' ἐμὲ οὗ οὐκ
 εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λύσαι. 26 ἄνδρες ἀδελφοί,
 υἱοὶ γένους Ἀβραάμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν Θεόν, ἡμῖν
 ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη. 27 οἱ γὰρ κατοι-
 κοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν τοῦτον ἀγνοή-
 σαντες καὶ τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον

die auf den Messias vorbereitende Bedeutung des davidischen Königtums stärker hervorgetreten, als in dem Referat des Lc., dem mehr die äusseren Thatfachen, auf die er hingewiesen, in der Erinnerung waren. Jedenfalls erhellt auch hier die völlige Verschiedenheit von der Stephanusrede, in der vielmehr Moses der vorbildliche Erretter ist und das Königtum gar keine (messianische) Bedeutung hat. — v. 24f. führt aus, wie auch diese endliche Erfüllung der Verheissung in der Person Jesu noch einer Vorbereitung bedurfte durch die Busstaufe des Joh. (Lc. 3, 3), deren Verkündigung an das ganze Volk (4, 10) dem Auftreten (εἰσόδος, wie I Thess. 2, 1) des Erretters vorherging (bem. das hier rein zeitlich gewandte *προ προσωπου* Lc. 1, 76). — v. 25 *επλήρου*) wie 12, 25, deutet an, dass auch seine Amtswirksamkeit (*δρομος*, wie II Tim. 4, 7) mit zu dem gehörte, was absolviert sein musste, ehe der Messias kommen konnte, und das Imperf., dass dieselbe im Begriff war, zu Ende zu gehen. Wie Lc. 3, 15f., erscheint dies letzte dort mitgeteilte Täuferwort durch die Vermutung motiviert, dass er der Messias sei. Zu dem *τι* in indirekter Frage vgl. Lc. 17, 8: was ihr vermutet (*υπον.*, wie Judith 14, 14), dass ich sei, das bin ich nicht. Bem. die ganz freie Wiedergabe von Lc. 3, 16, insbesondere das nach Joh. 1, 27 später übliche *αξιος* statt *ικανος*. — v. 26 zeigt durch die Wiederaufnahme der Anrede v. 16, dass alles Vorhergehende als Einleitung gedacht ist, und auch hier unterscheidet dieselbe die leiblichen Abrahamskinder (*γενους*, wie 7, 13) und die Proselyten unter ihnen, die aber beide, wie er selbst (*ημιν*), zu der Diaspora gehören im Gegensatz zu den Bewohnern Jerusalems (v. 27). Zu *ο λογος* mit gen. obj. vgl. I Kor. 1, 18. Eph. 1, 13 und schon Act. 5, 20. Das *ταυτης* weist auf die mit dem *σωτηρη* v. 23 gegebene *σωτηρια* (4, 12) zurück, das *εξαπεσταλη* (7, 12) auf die Entsendung aus dem Orte, wo es zuerst verkündigt worden. Wenn sich Paulus freilich unter die eingeschlossen haben soll, an die auf diese Weise die Heilsbotschaft gelangt ist, so ist dabei Gal. 1, 12 übersehen. — v. 27 begründet diese Entsendung durch die feindliche Stellung, welche die Juden im Mittelpunkt der Theokratie und insbesondere ihre Volkshäupter (3, 17) gegen den Messias eingenommen, da, wenn sie denselben angenommen hätten, dies für die Diaspora von selbst massgebend gewesen wäre und

ἀναγινωσκομένας κρίναντες ἐπλήρωσαν, 28 καὶ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὐρόντες ᾤκησαντο Πιλάτον ἀναιρεθῆναι αὐτόν. 29 ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον. 30 ὁ δὲ Θεὸς ἤγειρεν αὐτόν ἐκ νεκρῶν, 31 ὃς ὤφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείονος τοῖς συναβαῖσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ, οἳ τινὲς εἰσιν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν. 32 καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύ-

es keiner solchen Botschaft bedurft hätte. Das vorantretende *τούτων* bestätigt, dass bei der *σωτηρία* v. 26 an den *σωτηρ* v. 23 gedacht ist. Das *αγνοήσαντες* (Lc. 9, 45) ist nicht entschuldigend, wie das *κατα αγν.* 3, 17, da das *τας φωνας* (vgl. Lc. 3, 4) *τ. προφ.* darauf hindeutet, dass sie die Rufe der Propheten hätten verstehen müssen, zumal dieselben allsabbatlich vorgelesen wurden (*αναγιν.*, wie Lc. 4, 16, anders Act. 8, 28. 30). Das *κρίναντες* (3, 13) steht absolut von ihrer Urteilsfällung, durch welche sie jene Prophetenworte (soweit dieselben das Leiden des Messias weissagten) zur Erfüllung brachten (*ἐπλήρωσ.*, wie 3, 18). Dies Objekt ergänzt sich von selbst aus dem hinter *αγνοήσ.* stehenden Acc. Umsoweniger spricht ihr Urteil gegen seine Messianität. — v. 28 führt weiter aus, wie unverantwortlich war, was sie an dem Messias thaten, obwohl sie keinerlei Todesursache fanden. Dies ist direkt Lc. 23, 15 nur von Pilatus gesagt, wird aber infolge ihres Schweigens auf die Frage desselben v. 22 auch ihnen zugeschrieben. Zu dem *ᾤκησαντο ἀναιρεθῆναι* vgl. Lc. 23, 21, 23. — v. 29. *ἐτέλεσαν κτλ.*) wie Lc. 18, 31. Subjekt sind noch die messiasfeindlichen Jerusalemiten und Volkshäupter, während das Subj. des *καθελ.* *ἐθηκαν* aus Lc. 23, 53 als bekannt vorausgesetzt wird. In dem *απο τ. ξύλου* klingt 5, 30. 10, 39 nach. Die Betonung des Begräbnisses bereitet (wie I Kor. 15, 4) das Zeugnis von der Auferstehung vor. — v. 30. *ἤγειρεν ἐκ νεκρ.*) wie 3, 15. 4, 10, bildet hier aber nicht den Gegensatz zu der Tötung durch die Juden, sondern betont die Auferweckung des bereits Begrabenen im Gegensatz zur Errettung vom Tode. — v. 31. *ὤφθη*) wie Lc. 24, 34. Zu *ἐπὶ* von der Erstreckung über einen Zeitraum vgl. Lc. 18, 4. Das *ἡμερ. πλ.* geht auf die 40 Tage (1, 3); das *τ. συναβ. αντ.* (Mc. 15, 41) setzt, wie das Evang., voraus, dass die Erscheinungen nur in Jerus. stattfanden. Das *οἳ τινες* (10, 41) motiviert die ihnen zuteil gewordenen Erscheinungen aus ihrer Zeugenaufgabe, die hier, wie 1, 22, auf Jesu ganzes Leben erstreckt wird. Das *πρὸς τ. λαόν* beschränkt der Zusammenhang auf das Volk in Palästina, dessen andauernde Feindschaft gegen den Messias nach der Anschauung des Lc. eben die Aussendung der Heilsbotschaft in die Diaspora (v. 26) bewirkt hat. — v. 32. *ἡμεῖς*) betont, dass Paulus und Barn. im Gegensatz zu den Uraposteln es seien, welche sie (die Diasporajuden) mit der frohen Botschaft versehen (*εὐαγγ.* c. acc. der Person, wie 8, 25. 40). Das

την ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκε τοῖς τέκνοις αὐτῶν ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν, 33 ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ· υἱὸς μου εἰ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. 34 ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἰρηκεν ὅτι δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυεὶδ τὰ πιστά. 35 διότι καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. 36 Δαυεὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ

την — γενομ. (26, 6) ist ein Acc. der näheren Bestimmung, wie 10, 36: hinsichtlich der an die Väter (Röm. 9, 5) ergangenen Verheissung. Das *οτι* führt erst den Gegenstand der frohen Botschaft ein, dass nämlich Gott diese Verheissung voll erfüllt hat (*ἐκπληρ.*, wie III Makk. 1, 2. 22). Das *ἡμῖν* ist Apposition zu dem dat. comm. *τοῖς τέκνοις αὐτῶν*. Das *ἀναστήσας* *Ἰησ.* (2, 24. 32) zeigt, wie die Verheissungserfüllung sich in der Auferweckung Jesu vollendete, nachdem schon das Auftreten Jesu (v. 23), wie sein Tod (v. 27) eine solche war. — v. 33. *ὡς γεγρ.*) wie Lc. 3, 4, führt nicht einen eigentlichen Schriftbeweis ein, sondern hebt, wie das *καὶ* (*etiam*) zeigt, hervor, dass schon die Schrift an die Auferweckung des Messias die volle Erfüllung der Verheissung knüpft. Daher deutet auch der Verf. mit dem *τῷ δευτέρῳ* an, wie genau Paulus in der Schrift Bescheid wusste, und wie genau seine Botschaft derselben entsprach. Dann aber liegt hier sicher eine Erinnerung daran zu Grunde, wie Paulus Psal. 2, 7 zu verwerten pflegte. Er verstand offenbar das *γεγέννηκά σε* von der Einsetzung in die volle Sohnesstellung durch seine Erhöhung, die erst die volle Erfüllung aller messianischen Verheissung herbeiführt, und das *σήμερον* vom Tage der Auferstehung (vgl. Röm. 1, 4). — v. 34. *οτι δε*) nimmt das *ἀναστήσας* v. 32 wieder auf, das nach der Deutung des Psalmworts in v. 33 nicht als Auferweckung zum irdischen Leben gefasst werden soll, weil Jesus ja sonst wieder zur Verwesung zurückkehren, d. h. nochmals dem Tode verfallen musste, was für Paul. nach Röm. 6, 9 ausgeschlossen war. Dass Gott ihn aber wirklich als einen, bei dem dies nicht geschehen sollte, auferweckt hat, wird durch ein neues Gotteswort bestätigt (bem. das vorausweisende *οὕτως*, wie 1, 11. 7, 6). Ganz originell ist die freie und sicher auf Erinnerung an paulinische Schriftargumentationen sich stützende Verwendung von Jes. 55, 3, bei der aller Nachdruck darauf gelegt wird, dass die dem David zugesagten heiligen Güter (des Messiasheils) nur zuverlässig sein können, wenn der Messias in ein der Vergänglichkeit überhobenes Leben versetzt ist. Dagegen wird das v. 35 mit *διότι* (Lc. 1, 13. 2, 7) *καὶ* angeschlossene Citat aus Ps. 16, 10 umsomehr Reminiscenz an die Petrusrede (2, 27) sein, als dasselbe gar nicht die Verwesung in einem zweiten Tode, worauf allein der Zusammenhang führt, sondern dieselbe ganz allgemein ausschliesst. Subjekt des *λέγει* ist wieder ο *θεος*, der, wie v. 33, so auch in einem andern (Psalm) diese Worte sagt, sofern er in der ganzen Schrift (auch wo er selbst angedet wird) als redend gedacht ist. — v. 36. Auch

βουλῇ ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ εἶδεν διαφθοράν· 37 ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν, οὐκ εἶδεν διαφθοράν. 38 γνωστὸν οὖν ἔστιν ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, 39 καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται. 40 βλέπετε οὖν μὴ ἐπέλθῃ τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις· 41 ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανισθῆτε, ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον δ' οὐ μὴ πιστεύσητε ἕαν τις ἐκδιηγῇται ὑμῖν.

dieser Nachweis, dass der *οσιος* v. 35 nicht David sein könne, erscheint als Nachbildung von 2, 29, obwohl nicht ausgeschlossen ist, dass diese Schriftargumentationen in der apostolischen Predigt hergebracht waren, zumal seine Formulierung doch eine sehr andre ist. Das *ἰδια γενεα* ist Objektsdativ zu *πηρεισθ.* (20, 34. 24, 23) und hebt hervor, dass er nur einer zu ihm gehörigen, d. h. gleichzeitigen Generation (mit den ihm anvertrauten Gaben, wobei dem Verf. wohl die *οσια* aus v. 34 vorschweben) Dienste that, also keines unvergänglichen Fortlebens bedurfte. Dagegen gehört *τῇ του θ. βουλῇ* (vgl. 2, 23. 4, 28) zu *ἐκοιμήθη* (7, 60), um zu betonen, dass sein Tod durch göttlichen Ratschluss herbeigeführt war, und nicht bloss allgemeines Menschenschicksal, wovor ihn ja Gott bewahren konnte. Zu *προσετεθ.* κτλ. vgl. Jud. 2, 10, zu *εἶδεν διαφθ.* 2, 31. — v. 37. *οὐ δε ο θ. ηγ.*) wie v. 30. Bei ihm ist also das *οὐκ εἶδ.* *διαφθ.* v. 35 erst wirklich eingetreten. — v. 38. *γνωστ. οὖν εστ.*) vgl. 2, 14. 4, 10. Das *δια τούτου* weist auf den von Gott Erweckten (v. 37), mit welchem alle Verheissungserfüllung kommt (v. 32), also auch die jetzt verkündigte Sündenvergebung. — v. 39. Das *ἀπο πάντων ὧν* (zum Wegfall der Präp. vgl. v. 2) ist prägnanterweise mit *δικαιωθ.* verbunden (vgl. Röm. 6, 7), das echt paulinisch von der Gerechterklärung steht (vgl. auch Lc. 18, 14), welche nur die positive Seite der Sündenvergebung (v. 38) ist, deren Verkündigung durch den noch von *οτι* abhängigen Parallelsatz erläutert wird. Allerdings durchaus unpaulinisch ist es aber, wenn die in Christo (*ἐν τούτῳ*, parallel dem *δια τούτου*) gebotene Rechtfertigung nur als eine Ergänzung der auf Grund des Gesetzes (dessen Sühnanstalt sich nur auf die Schwachheitsstunden bezog) zu erlangenden gefasst wird. Dennoch will der Verf. ohne Frage die Grundlehre des Paulus zum Ausdruck bringen. — v. 40. *βλέπετε οὖν μὴ*) vgl. Lc. 21, 8. Sie sollen wohl zusehen (sich hüten), dass nicht das im Prophetenkodex (*ἐν τ. προφ.*, wie Lc. 24, 44) Gesagte (sie) überkomme (8, 24. Lc. 11, 22). Es folgt v. 41 Habak. 1, 5 mit unerheblichen Abweichungen von den LXX in dem von dem Urtext abweichenden Sinne, dass die Verächter auf die unfassbare Grösse dieser Gnadenthat Gottes hingewiesen werden, deren Zurückweisung im Unglauben ihnen natürllich

— 42 ἐξιόντων δὲ αὐτῶν παρεκάλουν εἰς τὸ μεταξὺ σάββατον λαληθῆναι αὐτοῖς τὰ ῥήματα ταῦτα. 43 λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς ἠκολούθησαν πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσελύτων τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβῃ, οἵτινες προσλαλοῦντες αὐτοῖς ἐπειθον αὐτοὺς προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ. 44 τῷ τε ἐρχομένῳ σαββάτῳ σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις συνήχθη ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. 45 ἰδόντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς ὄχλους ἐπλήσθησαν ζήλου, καὶ ἀπέλεγον τοῖς ὑπὸ Παύλου λαλουμένοις βλασφημιούντες. 46 παρησιασάμενοί τε ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρνάβας εἶπαν· ἡμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι

die schwerste Strafe zuziehen muss. Bem. die schöne Anaphora des zweiten *εργον* vor dem Relativsatz. — v. 42. *εξιόντων*) nach Analogie des *εισεν*. 3, 3. Es ist vorausgesetzt, dass Paul. u. Barn. sofort nach der Rede sich (noch vor der eigentlichen Auflösung der Versammlung v. 43) entfernten, um der Gemeinde Zeit zu lassen, zu ihrer Botschaft Stellung zu nehmen. Gemeint sind wohl die Synagogenvorsteher (v. 15), die sie für (*εις*, wie 4, 3) den folgenden (*μεταξυ*, nach späterem Gebrauch im Sinne von: nachher) Sabbat baten, dass ihnen diese Worte, d. h. Näheres über das Gesagte geredet werde, worin, wenigstens für jetzt, eine kühle Ablehnung der Entscheidung über die angeregte Frage lag. — v. 43. *δε*) markiert den Gegensatz derer, die ihnen nachfolgten, um sofort weiteres zu hören, und sich damit als ihre Anhänger (im Sinne der Evangelien (vgl. Lc. 9, 49) erklärten. Die Proselyten (2, 10. 6, 5) werden hier ausdrücklich in Anknüpfung an das *φοβ. τ.* 9. v. 16. 26 als *σεβομενοι* bezeichnet, das *οιτινες* hebt hervor; wie 9, 35. 11, 28, was die Missionare infolge davon thaten. Das Imperf. *επειθον* (im einfachen Sinne von Überreden (anders 12, 20), schildert, wie sie durch eifriges Zureden sie zu überreden suchten, bei der Gnade Gottes, als deren Verkündiger sie (wie ihr *ακολουθειν* zeigte) die Missionare erkannt hatten, nun auch zu verbleiben (11, 23). Zur Sache vgl. Röm. 11, 22. — v. 44. *τω ερχ. σαββ.*) mit Bezug auf *το μεταξυ σαββ.* v. 42: als nun der nächste Sabbat kam. Bem., wie das *τε* absichtlich eng verbindet, was der nächste Erfolg bei vielen war, und was, als sich das Gerücht von dem Inhalt ihrer Predigt verbreitete, die Wirkung davon auf die ganze Bevölkerung der Stadt war, die heidnische mit eingeschlossen. Zu *σχεδον* vgl. Hebr. 9, 22. II Makk. 5, 2. — v. 45. *τους οχλους*) wie 8, 6, hier nach v. 43 vorwiegend als aus Heiden bestehend gedacht. Daher geht das *επλησθησαν ζηλου* (5, 17) darauf, dass die Heiden am messianischen Heile Anteil begehrten. Zu *απελεγον* vgl. Lc. 2, 34. 20, 27. Das *βλασφημ.* (Lc. 22, 65. 23, 39) ist der entscheidende Punkt, mit dem sie sich selbst den Stab brechen. Mit diesem Verhalten der Juden verbindet sich durch das *τε* v. 46 absichtsvoll aufs engste als seine notwendige Folge die freimüthige Erklärung

τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξιόους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. 47 οὕτως γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος· τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἰναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. 48 ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη ἔχαιρον καὶ ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου, καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον· 49 διαφέρετο δὲ ὁ λόγος τοῦ κυρίου δι' ὅλης τῆς χώρας. 50 οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως, καὶ ἐπηγείραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν, καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν. 51 οἱ δὲ ἐκτιναζόμενοι τὸν κοριορτὸν

(παρρ., wie 9, 27f.) beider Missionare. Es war nach dem göttlichen Ratschluss (vgl. Röm. 1, 16) notwendig, dass den Juden zuerst das Wort Gottes geredet werde (4, 31). Da sie aber (ἐπειδὴ, wie Lc. 7, 1) dasselbe zurückstossen (7, 39) und so sich selbst beurteilen (Lc. 12, 57) als nicht würdig des ewigen Lebens, so erklären P. und B. mit feierlichem Nachdruck (ἰδοὺ, wie 5, 9), dass sie sich nunmehr zu den Heiden wenden (στρεφ. εἰς, wie 7, 39). In dieser Erklärung (vgl. Röm. 11, 11) liegt die Pointe, um derentwillen der antiochenische Auftritt so ausführlich erzählt ist. — v. 47. οὕτως) vorausweisend, wie v. 34. Sie sehen in dem Gotteswort Jes. 49, 6 (wörtlich nach den LXX) eine direkte Weisung (ἐντετ., wie 1, 2) für sich, durch die ihnen speziell die Heidenmission aufgetragen ist; und dieses Gotteswort (λογ. τ. κυρ.) speziell ist es nach v. 48, das die Heiden, nachdem sie es mit Freuden gehört, priesen, weil es die Erklärung enthielt, dass auch ihnen das Heil zugedacht sei. Das ὅσοι ἦσαν τεταγμ. εἰς ζωὴν αἰων. wahrt die göttliche Gnadenwirkung, durch welche der Glaube in den Erwählten zustandekommt (vgl. 2, 47), während die Juden, denen das Heil zunächst zugedacht, durch eigene Schuld desselben verlustig gehen (v. 46). — v. 49. διαφέρετο) von der Verbreitung dieses Gotteswortes durch jene gesamte Landschaft, womit der Auftritt in Antiochien bedeutsam für ganz Pisidien wird. — v. 50. παρώτρυναν) Sie reisten auf die Proselytinnen, die im Eifer für die neu angenommene Religion am leichtesten zum Fanatismus gegen die angeblichen Feinde derselben zu entzünden waren und als εὐσχήμονας (Mc. 15, 43) den nötigen Einfluss auf die Stadthäupter (τ. πρωτ., wie Lc. 19, 47) hatten. Zu ἐπηγείραν ἐπὶ vgl. I Sam. 22, 8. II Chron. 21, 16: sie erregten wider sie eine Verfolgung und warfen sie hinaus aus ihrem Gebiet (Mc. 5, 17). Bem. die ausführliche Schilderung dieses ersten Beispiels von I Thess. 2, 16. — v. 51. ἐκτιναξ. τ. κοριορτ. τ. ποδ.) Rem. an Mt. 10, 14, symbolische Andeutung, dass sie fortan nichts mehr mit ihnen zu thun haben wollen. Das nach Lc. 9, 5 hinzugefügte εἰς αὐτοὺς geht auf die ungläubigen Juden der Stadt. Das οἱ τε μαθ.

τῶν ποδῶν ἐπ' αὐτοὺς ἦλθον εἰς Ἰκόνιον, 52 οἱ τε μαθηταὶ ἐπληροῦντο χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου.

XIV, 1 ἐγένετο δὲ ἐν Ἰονίῳ κατὰ τὸ αὐτὸ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων καὶ λαλῆσαι οὕτως ὥστε πιστεῦσαι Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος. 2 οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι ἐπήγειραν καὶ ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἔθνων κατὰ τῶν ἀδελφῶν. 3 ἱκανὸν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν

v. 52 deutet durch die enge Verbindung absichtsvoll an, dass die Wirkung der Verfolgung auf die Neubekehrten eine ebenso notwendige war, wie auf die Missionare (v. 51). Weit entfernt davon, dadurch zum Abfall getrieben zu werden, wurden sie erfüllt (ἐπληρ., wie Lc. 2, 40) mit Glaubensfreudigkeit (8, 8), die Gott mit der Gabe heiligen Geistes (6, 5) krönte. Zur Sache vgl. I Thess. 1, 6.

14, 1—28. Ikonium und Lystra. — κατὰ το αὐτο) wie I Sam. 31, 6 (vgl. Lc. 6, 23. 26: κατὰ τα αὐτα) gehört zu ἐγένετο und deutet an, dass die Ereignisse in dem lykaonischen Ikonium nur erzählt werden, um zu zeigen, wie sich das Verhalten der Judenschaft anderwärts genau in derselben Weise wiederholte, wie in dem pisidischen Antiochien, wo dasselbe also um seines typischen Charakters willen so ausführlich geschildert ist. Es wird darum auch nur als die Voraussetzung desselben im acc. c. inf. bei ἐγένετο, wie 9, 3, erwähnt, dass die Missionare dort ebenso in die Synagoge gingen, also wieder bei den Juden (daher das an sich überflüssige τῶν ἰουδαίων) anknüpften und viel Erfolg unter Juden und Heiden fanden. Bem. das auf das ὥστε c. inf. (1, 19) vorausweisende οὕτως (13, 34. 47). Die gläubig gewordenen Heiden, die auch hier, wie 13, 44. 48, als in der Synagoge zuhörend gedacht sind, also wohl bereits Proselyten im weiteren Sinne waren, werden der Nationalität nach den Juden gegenüber als Hellenen (11, 20) bezeichnet. — v. 2 stellt dem gegenüber das Verhalten der Juden im grossen und ganzen, welche ihrer Predigt gegenüber, in der ja immer die Aufforderung zum Glauben lag, ungehorsam blieben (ἀπειθήσ., wie Röm. 15, 31. I Petr. 4, 17). Weil das ἐπήγειραν (13, 50) hier auf die Gemüther der Heiden bezogen wird, wird dasselbe durch ἐκάκωσαν (ganz anders gebraucht als 7, 6. 19. 12, 1) näher charakterisiert als ein Erregen zu böser (feindseliger) Gesinnung (vgl. Psal. 106, 32) wider die Christen überhaupt (αδ., wie 11, 29). Hier, wo die heidnischen Stadtbewohner im Gegensatz zu den jüdischen gemeint sind, steht wieder τ. ἐθνῶν. — v. 3 geht, wie das anknüpfende μὲν οὖν deutlich zeigt, nun erst dazu über, näher zu erzählen, wie jenes Verhalten der Juden gegenüber den Erfolgen der Missionare, das v. 1f. nur thematisch als dem der antiochenischen gleichartig bezeichnet war, das Schicksal derselben in Ikonium gestaltete. Bem., wie auch hier das völlig unbestimmte καιν. χρ. (8, 11), das die Dauer ihres dortigen Aufenthalts bezeichnet, durchaus nicht für einen augenzeugenschaftlichen Be-

παρησιαζόμενοι ἐπὶ τῇ κυρίῳ τῇ μαρτυροῦντι ἐπὶ τῇ λόγῳ
 τῆς χάριτος αὐτοῦ, διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ
 τῶν χειρῶν αὐτῶν. 4 ἐσχίσθη δὲ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως, καὶ
 οἱ μὲν ἦσαν σὺν τοῖς Ἰουδαίοις, οἱ δὲ σὺν τοῖς ἀποστόλοις.
 5 ὡς δὲ ἐγένετο ὁρμή τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων σὺν τοῖς
 ἄρχουσιν αὐτῶν ἰβρίσαι καὶ λιθοβολῆσαι αὐτούς, 6 συνιδόντες
 κατέφυγον εἰς τὰς πόλεις τῆς Λυκαονίας Λύστραν καὶ Δέρβην
 καὶ τὴν περιχώρον· 7 καὶ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν. 8 καὶ
 τις ἀνὴρ ἐν Λύστροις ἀδύνατος τοῖς ποσὶν ἐκάθητο, χωλὸς

richt spricht. Auch die nähere Schilderung ihrer dortigen Wirksamkeit ist ganz allgemeiner Natur und zeigt nur die Hand des Lc. Die erneute Betonung ihres *παρησ.* (13, 46) wird hier, ähnlich wie 9, 27f. (nur mit *ἐπι*), darauf begründet, dass Gott (*κυρ.*, wie 13, 46f.) über dem Worte von seiner Gnade (gen. obj., wie 13, 26 und *χαρις* im paulin. Sinne, wie 11, 23. 13, 43) Zeugnis gab (*μαρτ. ἐπι*, wie Hebr. 11, 4), indem er, wie Hebr. 2, 4, verlieh, dass Zeichen und Wunder geschahen durch ihre Hände (4, 30. 5, 12). — v. 4. wird mit Bezug darauf, dass nach v. 1 viele aus der hellenischen Bevölkerung der Stadt zum Glauben gekommen waren, bemerkt, wie die Menge derselben sich spaltete, indem die einen auf Seiten der Juden waren, die andern auf Seiten der Missionare, wie hier Paul. und Barnabas bezeichnet werden, in welchem Zusammenhange das *αποστ.* unmöglich als Amtstitel im technischen Sinne stehen kann. Da der Ausdruck aber nur noch v. 14 vorkommt, kann er nicht Charakteristikum einer besonderen Quelle sein. — v. 5. *ορμη*) ist der Anlauf (vgl. das Verb. 7, 57), den die wider die Missionare erregten Heiden (v. 2) samt der offiziellen Judentum (bem. das *συν τ. αρχ. αυτ.*, wie 13, 27) nahmen, um sie zu misshandeln (Lc. 18, 32) und zu steinigen. Wie derselbe noch vereitelt wurde, zeigt v. 6 dadurch, dass dieselben, sobald ihnen zum Bewusstsein kam (12, 12), was wider sie im Werke war, entflohen. Die Art, wie erst Lystra und Derbe als Städte Lykaoniens bezeichnet werden, obwohl schon Ikonium (v. 1) eine solche war, und die ganz allgemeine Schilderung, wie sie in beiden Städten und ihrer Umgegend das Evangelium verkündigten v. 7, welche eigentlich vorgreift (vgl. v. 20f.), zeigen, dass damit die Erzählung von der Wirksamkeit in Lykaonien abgeschlossen werden soll. Es wird nur noch die Lahmenheilung in Lystra mit ihren Folgen als ein Einzelerlebnis aus dieser kleinasiatischen Mission nachgebracht, wie aus der Mission in Cyprien nur die Bekehrung des Prokonsuls ausführlich erzählt war. Auch das zeigt, wie wenig hier von einem augenzeugenschaftlichen Reisebericht die Rede sein kann. — v. 8 *καὶ*) knüpft an das Vorige an, weil die Erzählung in die v. 7 geschilderte Zeit fällt. Das *τις* vor *ανηρ* *εν λ.* erinnert an 9, 10. Dass hier der Name der Stadt als neutr. plur.

ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, ὃς οὐδέποτε περιεπάτησεν. 9 οὗτος ἤκουεν τοῦ Παύλου λαλοῦντος, ὃς ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἰδὼν ὅτι ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι, 10 εἶπεν μεγάλη τῇ φωνῇ· ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός. καὶ ἤλατο καὶ περιεπάτει. 11 οἱ τε ὄχλοι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν Παῦλος ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν Λυκαονιστὶ λέγοντες· οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς, 12 ἐκάλουν τε τὸν Βαρνάβαν Δία, τὸν δὲ Παῦλον Ἑρμῆν, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου. 13 ὃ τε ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ ὄντος πρὸ τῆς πόλεως, ταύρους καὶ στέμματα ἐπὶ τοὺς πύλῳνας ἐνέγκας, σὺν τοῖς

behandelt wird (λυστροῖς), während er v. 6 (vgl. auch v. 21) als Femin. gebraucht war, würde sich am leichtesten erklären, wenn die Erzählung dem Verf. schon irgendwie schriftlich vorlag. Bem. auch, wie das *ἀδυνατός τ. ποσιν* motivierte *ἐκαθῆτο*, das offenbar durch das *ὅς οὐδέποτε* (10, 14. 11, 8) *περιεπατήσεν* noch näher als ein ununterbrochenes beschrieben wird, da der Aor. auch jeden Einzelfall ausschliesst, ziemlich ungeschickt durch die Reminiszenz an 3, 2 (*χωλ. ἐκ κοιλ. μητρ. αὐτ.*) unterbrochen wird. Doch ist dies neben dem *ἤλατο* v. 10 die einzige sichtbare Spur einer solchen Quelle. — v. 9. *ἤκουεν*) Das Imperf. geht nicht auf eine einzelne Rede, die er anhörte, sondern darauf, dass er ihn anzuhören pflegte. Als Paul. ihn dabei anblickte, ersah er (offenbar aus der Aufmerksamkeit seines Zuhörers), dass er Glauben daran habe (vgl. Lc. 17, 6), geheilt zu werden (*σωθ.*, wie 4, 9). — v. 10. *μεγ. τ. φων.*) Der Art. giebt dem Ausdruck eine gewisse Feierlichkeit: seine Stimme hoch erhebend, sprach er. Zu dem einfachen *ἀναστ.* (9, 34) tritt hier *ἐπὶ τ. ποδ.*, weil gerade die Füße bisher zu schwach waren, ihn zu tragen (v. 8), und *ὀρθός*, weil das gerade Aufrechtstehen ihn als ganz gesund kennzeichnet. Bem., wie dem mit *ὅς οὐδέπ. περιεπ.* v. 8 korrespondierenden *περιεπατεί* das *ἤλατο* aus 3, 8 (doch vgl. auch Jes. 35, 6) vorausgeschickt wird. — v. 11 bezeichnet als die Folge davon (*τε*), dass die Volksmassen, als sie sahen, was Paulus that, ihre Stimme erhoben (2, 16). Das *λυκαονιστὶ* zeigt, dass es sich um die eingeborene Bevölkerung handelt (im Unterschiede von den dort wohnenden Hellenen v. 1), weshalb sie auch an den volkstümlichen Aberglauben anknüpft (vgl. die Sage von Philemon und Baucis), wenn sie in den Wunderthätern Götter in Menschengestalt sahen. — v. 12f. schildern mit dem zweimaligen *τε* in Imperfectis, worin sich dieser Aberglaube seinen Ausdruck gab. Sie nannten den (älteren) Barnabas Zeus und betrachteten Paulus als den Götterboten, weil er (und nicht jener) der Wortführer war, d. h. weil er hauptsächlich gepredigt hatte. — v. 13. *τοῦ οντος προ*) besagt, dass Zeus seine Wohnstätte in einem Tempel vor der Stadt hatte. Sein Priester bringt Stiere zum Opfern und Kränze, um das

ὄχλοις ἤθελεν θύειν. 14 ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀπόστολοι Βαρνάβας καὶ Παῦλος, διαρρήξαντες τὰ ἱμάτια ἐαυτῶν ἐξεπηθήσαν εἰς τὸν ὄχλον, κράζοντες 15 καὶ λέγοντες· ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμέν ὑμῖν ἄνθρωποι, εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα, ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, 16 ὃς ἐν ταῖς παρωχημέναις γενεαῖς εἶασεν πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν· 17 καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον ἐαυτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς

Opfer zu schmücken, herbei. Die *πύλῳες* (10, 17) können nur die Vorhallen des Tempels sein, vor dem der Opferaltar stand, da man ja an beliebiger Stelle vor dem Stadthor nicht opfern konnte. Da die *ὄχλοι* bei der Wunderheilung und auch nachher v. 18 anwesend gedacht sind, so ist vorausgesetzt, dass der Lahme im Stadthor sass, wo die dort aus- und eingehende Menge das Wunder gesehen hatte, und dass sie dem Priester folgte, als er zur Opferhandlung rief. — v. 14. *ἀκούσαντες* geht auf das, was die Menge sagte (v. 11 f.), und was der Priester, indem er das Opfer vorbereitete, sichtlich durchaus ernst nahm. Die Apostel (v. 4), die ebenfalls als Zeugen der Scene gedacht sind, zerreißen ihre Kleider (Gen. 37, 29. 34. Mt. 26, 65) zum Zeichen ihrer schmerzlichen Entrüstung über diese intendierte Menschenvergötterung, und das *ἐξεπηθήσαν* (Deut. 33, 22. II Makk. 3, 18) malt die Eile ihres Einschreitens. Sie sprangen heraus aus dem Thore, wo sie bisher noch bei dem Geheilten gewellt, in die Volksmasse hinein. Zu *κράζ.* vgl. 7, 60. Bei dem *λέγοντες* v. 15 ist wieder Paulus als Wortführer gedacht. Zu *τι ταῦτα ποιεῖτε* (was thut ihr da?) vgl. Lc. 16, 2. zu *ὁμοιοπαθ.* (von gleicher Beschaffenheit) Sap. 7, 3. Jak. 5, 17. Das *εὐαγγ.* mit dem Acc. der Person verbindet sich, wie 13, 32, mit einem Objektssatz, dessen Inf., wie so oft bei den verb. dic., ausdrückt, was sie thun sollen. Es ist dabei vorausgesetzt, dass es eine Freude sein muss, von diesen nichtigen Götzen (*ματαῖα*, wie II Reg. 17, 15. Jerem. 8, 19) umzukehren zu einem lebendigen Gott (vgl. I Thess. 1, 9), der dadurch, dass er die ganze Welt geschaffen hat (vgl. 4, 24), sich allein der Verehrung würdig zeigt. — v. 16 bevorwortet, wie Gott in vergangenen Generationen (13, 36) alle Heiden ihre Wege (dat. loc., wie Jak. 2, 25. Jud. 11) gehen liess, ohne sie, wie er jetzt thut, zur Umkehr aufzufordern. — v. 17. *καίτοι* wie Hebr. 4, 3: obwohl er sich selbst nicht unbezeugt liess durch seine Wohlthaten. Dem *ἀγαθουργ.* sind zwei Beweise seines Wohlthuns in zwei parallelen Partizipien untergeordnet, sofern er vom Himmel her Regengüsse und fruchtbare Zeitläufe giebt. Da das zweite das daraus folgende Erfüllen der Herzen bezeichnet, so kann das mit

καρδίας ἡμῶν. 18 καὶ ταῦτα λέγοντες μόλις κατέπавσαν τοὺς ὄχλους τοῦ μὴ θύειν αὐτοῖς. 19 ἐπῆλθον δὲ ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκονίου Ἰουδαῖοι, καὶ πείσαντες τοὺς ὄχλους καὶ λιθάσαντες τὸν Παῦλον ἔσυρον ἔξω τῆς πόλεως, νομίζοντες αὐτὸν τεθνηκέναι. 20 κυκλωσάντων δὲ τῶν μαθητῶν αὐτὸν ἀναστὰς εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν. καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξῆλθεν σὺν τῷ Βαρνάβᾳ εἰς Λέβηθ. 21 εὐαγγελιζόμενοί τε τὴν πόλιν ἐκείνην καὶ μαθητεύσαντες ἱκανοὺς ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Ἀύστραν καὶ εἰς Ἰκόνιον καὶ Ἀντιόχειαν, 22 ἐπιστηρίζοντες τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν, παρακαλοῦντες ἐμμένειν τῇ πίστει, καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς

ευφροσυν. als seiner Folge verbundene *τροφ.* nur das Wohlgefühl der Sättigung bezeichnen. Bem. das individualisierende *ἡμιν* — *ἡμῶν*. — v. 18. *κατέπавσαν*) steht hier im Sinne von: beruhigen (Psal. 85, 4), sodass das *του* c. inf. einfacher Ausdruck der Absicht ist, wie 10, 47: Es gelang ihnen kaum, die Massen zu beschwichtigen, damit sie ihnen nicht opfern möchten. — v. 19. *ἐπῆλθ.*) wie Lc. 11, 22, drückt nur aus, wie sie in feindlicher Absicht darüber kamen, ohne Andeutung, wie lang oder kurz danach. Gewiss aber nicht in derselben Scene, da die Überredung der Masse, die ihren völligen Umschlag herbeiführte, doch wohl längere Zeit erforderte, und da sie nach der Steinigung den Paulus, auf den als den Wortführer (v. 12) sich zunächst der Fanatismus richtete, zur Stadt hinaus schleiften (8, 3), was voraussetzt, dass dieselbe in der Stadt, also nicht auf dem Schauplatz der vorigen Erzählung vor sich ging. Zur Sache vgl. II Kor. 11, 25. Während die Volksmassen meinten, dass er tot sei (bem. den inf. perf.), ergab sich nach v. 20, dass er unter den Steinwürfen wunderbar am Leben erhalten war; denn als ihn die Jünger umringten, um zu sehen, ob er tot oder noch zu retten sei, erhob er sich und ging in die Stadt hinein. Da aber nach der Aufreizung der Menge hier doch nichts mehr zu machen war, verliess er mit Barn. die Stadt und ging nach Derbe. Dem Erzähler ist auch hier die Hauptsache, wie die Feindschaft der Juden die Heidenmission des Apostels behinderte. Vgl. zu 13, 50. 14, 5 f. — Mit v. 21 kehrt die Erzählung zu v. 6 f. zurück. Mit dem part. imperf. wird durch *τε* — *καὶ* das *μαθητευσ.* (Mt. 28, 19) verbunden, weil dies der abgeschlossene Erfolg ihrer Thätigkeit war. Dass man in Derbe, wo die lykaonischen Gemeinden den cilicischen die Hand reichen konnten, umkehrte, zeigt den auch durch die Verfolgungen nicht gestörten planvollen Gang der Mission. Die beiden Stätten ihrer Wirksamkeit, von denen am meisten erzählt, werden unter ein *εἰς* zusammengefasst. — v. 22. Das dem *ἐπιστηρ.*, wie v. 17, untergeordnete *παρακαλ.* beschreibt die Art ihres *ἐπιστηρίζειν*: sie stärkten die Seelen (v. 2) der Jünger dadurch, dass sie ihnen zuredeten, beim Glauben zu verbleiben. Zur Sache vgl. 11, 23.

εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. 23 χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν. 24 καὶ διελθόντες τὴν Πισιδίαν ἦλθον εἰς τὴν Παμφυλίαν, 25 καὶ λαλήσαντες εἰς Πέργην τὸν λόγον κατέβησαν εἰς Ἀτταλίαν, 26 καὶ ἐκεῖθεν ἀπέπλευσαν εἰς Ἀντιόχειαν, ὅθεν ἦσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ εἰς τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν. 27 παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν, ἀγγέλλον ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεὸς μετ' αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν

13, 43. Das *καὶ οὕτως* knüpft mit leichter var. struct. an *παρακαλ.* an. Das *διὰ* steht lokal, wie Lc. 13, 24: dass wir nach göttlichem Ratschluss (9, 16) durch viel Trübsale hindurch in das Reich Gottes eingehen müssen. Zur Sache vgl. I Thess. 3, 4. — v. 23. *χειροτον.*) wie II Kor. 8, 19, sagt nach dem Gebrauch des Comp. 10, 41 über die Art der Wahl der Presbyter (nach dem Vorbild der Gemeinde in Jerus., vgl. 11, 30) nichts aus. Nur schreibt das *αὐτοῖς* den Aposteln die Initiative zu, während die Vornahme der Wahl bei dem zweiten Besuche zeigt, dass erst eine Bewährung ihrer Qualifikation gefordert wurde, welche nur durch die Gemeinde konstatiert werden konnte. Zu *κατ' ἐκκλ.* (in jeder einzelnen Gemeinde) vgl. 2, 46. 5, 42. Das *προσευξάμ.*, hier verbunden mit Fastenübungen (*νηστ.*, wie Lc. 2, 37), gehört zu *παρέθεντο* und bezeichnet die Art, wie sie dieselben dem Schutze des Herrn übergaben. Das *τῷ κυρ.* wird durch *εἰς ὃν πεπιστ.* (10, 43) auf Christum bezogen, in bezug auf den sie zum Glauben (an seine Messianität) gekommen waren. — v. 24. Bem., wie auch von der Rückreise nichts Näheres berichtet wird, als dass sie nach der Durchwanderung Pisidiens nach Pamphylien kamen, wo sie nach v. 25 noch einmal für Perge (*εἰς*, wie 2, 22. 9, 2) ihre Lehrthätigkeit (13, 46) aufnahmen, weil sie dort 13, 13 nur durchgereist zu sein scheinen. Das *κατέβησαν* steht hier vom Herabsteigen zur Seeküste, an der die Stadt Attalia lag. — v. 26 wird Antiochien ausdrücklich von dem v. 21 genannten unterschieden als der Ort, woher sie der Gnade Gottes übergeben waren zu dem Werke, das sie nun ganz ausgerichtet hatten (12, 25). Gemeint ist die Gnade Gottes, die sie dazu ausrüsten musste. Vgl. 13, 3. — v. 27. Das Imperf. *ἀγγ.* schildert, wie sie nach ihrer Ankunft und nach Versammlung der Gemeinde von ihren Erfolgen erzählten. Das *ὅσα ἐποίησ. ο θ.* (9, 13) wird hier mit *μετ' αὐτῶν* (11, 21) verbunden, weil Gott es that, indem er helfend und segnend mit ihnen war. Daran reiht das *καὶ* (und insbesondere), wie 2, 14. 4, 6, mit ähnlicher var. struct., wie v. 22, dass Gott auch den Heiden eine Möglichkeit gegeben habe, zum Glauben zu gelangen. Auch hier erhellt, dass die Mission keineswegs auf Heidenbekehrung ausgegangen war (vgl. zu 13, 5), sondern dass erst die Erfahrungen der Reise sie zur Heidenmission veranlasst hatten. Zu dem Bilde vgl. I Kor. 16, 9. II Kor. 2, 12. —

θύραν πίστεως. 28 διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς.

XV, 1 καὶ τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῇτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι. 2 γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτοὺς, ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καὶ τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου. 3 οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς

v. 28 schliesst die Erzählung ab mit dem Hinweis auf die nicht geringe Zeit (οὐκ ὀλιγ. wie 12, 18, also der Sache nach etwa soviel wie v. 3: eine reichliche Zeit), die sie in Gemeinschaft mit den Jüngern (daselbst) verweilten.

15, 1 — 22. Das sogenannte Apostelkonzil. — τινες) sehr selten ohne jede Näherbestimmung, wie Lc. 21, 5, erinnert an die von Paul. in Gal. und Kor. bekämpften τινες, welche ebenso, wie die hier von Judaea herabgekommenen (vgl. 12, 19), die Brüder belehrten (bem. das Imperf., das ihre fortgesetzten Bemühungen schildert) über einen Punkt, der nun mit οὐ recit. in direkter Rede formuliert wird. Der Dat. der Art und Weise (wie 9, 31) τ. εθει wird erst durch τῷ μωυσ. näher dahin bestimmt, dass es sich um die mosaische Sitte (vgl. 6, 14) der Beschneidung handelt, die vollzogen sein muss (bem. den Aor.), wenn man mit dem Volke, dem die messianische Errettung verheissen war, an derselben teilnehmen will. — v. 2. στασεως) wie Lc. 23, 19. 25, hier von dem Aufruhr in der Gemeinde darüber, dass damit allen Unbeschnittenen in der Gemeinde die Teilnahme am Messiasheil abgesprochen war. Erst bei dem zweiten Subj. des gen. abs. tritt ein Dat. zu γενομ. und giebt demselben eine leise Modifikation der Bedeutung, wie umgekehrt 11, 26. Es erwuchs daraus dem Paul. und Barn. nicht geringer (οὐκ ὀλιγ., wie 14, 28) Streit mit ihnen. Subj. zu ἔταξαν sind die Brüder in Ant. (v. 1). Bem., wie Paul. und Barn., die 14, 4. 14 in anderm Sinne Apostel genannt waren, hier den Aposteln (in Jerus.) gegenüberstehen, und wie von ihnen τινες ἄλλοι aus den Gemeindegliedern unterschieden werden, zu denen ja Paul. und Barn. nicht gehörten, also etwa bekehrte Heiden, wie Titus (Gal. 2, 1), die mit ihnen nach Jerus. heraufziehen sollten. Neben den Aposteln werden die Presbyter (11, 30) als die Autoritäten der Gemeinde genannt, mit denen über die v. 1 angeregte Streitfrage verhandelt werden soll. Es ist zweifellos, dass Lc. hier an die Verhandlungen Gal. 2 denkt, obwohl ihm nicht bekannt zu sein scheint, dass Paul. nach Gal. 2, 2 durch eine göttliche Offenbarung bestimmt war, diese Deputation anzuregen oder den Auftrag der Gemeinde zu übernehmen. — v. 3. οἱ μὲν οὖν spezifisch lucan., rekapituliert den v. 1 f. erzählten Anlass der Reise, wäh-

ἐκκλησίας διήρχοντο τὴν τε Φοινίκην καὶ Σαμαρείαν, ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἔθνων, καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. 4 παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσόλυμα παρεδέχθησαν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀνήγγιλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν. 5 ἐξανέστησαν δὲ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως. 6 συνήχθησαν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τού-

rend das *μεν* andeutet, dass sie doch diese Reise noch anderweitig benutzten. Das offizielle Geleit (*προπεμφθ.*, wie I Kor. 16, 6. 11. II Kor. 1, 16) der Gemeinde als solcher ward wohl durch ausdrücklich dazu Beauftragte ausgeführt, die sie eine Strecke begleiteten. Das Imperf. schildert, wie sie die Durchreise (*διηρχ.* c. acc., wie 13, 6. 14, 24) durch Phoenicien und Samar., wo nach 11, 19. 8, 25 Brüder vorausgesetzt sind, benutzten, um ihnen durch die Erzählung von der Heidenbekehrung (*ἐπιστροφή*, wie Sir. 18, 21; doch vgl. das Verb. 14, 15) grosse Freude zu machen. — v. 4. *παραγ. δε εἰς*) stellt dem, was sie unterwegs thaten, die nach dem *οὐν* v. 3 intendierte Ankunft in Jerusalem gegenüber. Das *παραδεχθ.* (II Makk. 4, 22) steht von der (freundlichen) Aufnahme, die sie seitens der Gemeinde und ihrer Autoritäten (v. 2) fanden, und die sie ermutigte (bem. die absichtlich enge Verbindung durch *τε*), ihr, genau so wie der antiochenischen Gemeinde (bem. die wörtliche Wiederholung aus 14, 27), ihre Erfolge mitzuteilen. — v. 5. *ἐξανέστησαν*) wie Sir. 8, 11. I Makk. 9, 40, statt des Simpl. 6, 9, an welche Stelle auch das *τινες τῶν* erinnert: etliche der Gläubiggewordenen (14, 23), die von der Sekte der Pharisäer herkamen. Da hier nicht, wie man nach v. 2 erwarten sollte, von den Deputierten aus Antiochien die Gesetzesfrage zur Sprache gebracht wird, sondern von pharisäisch gesinnten Gliedern der Gemeinde in Jerus., so erhellt, dass hier eine andre Darstellung von den Verhandlungen in Jerus. einsetzt, welche Lc. nach seiner Einleitung in v. 1—4 mit den Gal. 2 erzählten identifiziert hat. Die Frage wird auch nicht in der prinzipiellen Weise wie v. 1 formuliert, sondern alles Gewicht darauf gelegt, dass man mit der Beschneidung den Heiden die Haltung (*τηρεῖν*, wie Mt. 19, 17. 23, 3, nie bei Lc.) des mosaischen Gesetzes als Konsequenz derselben (*τε*) anbefehlen müsse, worauf es ja den pharisäisch Gesinnten vor allem ankam. Obnehin fehlt dem lediglich ad syn. auf die Heiden bezogenen *αὐτοὺς* jede Beziehung im Kontext, sodass selbst der Ausdruck aus einer Quelle stammt, in der vorher von den Heiden die Rede gewesen sein muss. — v. 6. *συνήχθ.* *τε*) auch die durch Auftreten der pharisäisch gesinnten Gemeindeglieder veranlasste neue Versammlung verhandelt nicht über das *ζητήμα* v. 2, das die Deputierten ordentlicherweise in der Versammlung v. 4 hätten

του. 7 πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀπ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ Θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκούσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι. 8 καὶ ὁ καρδιογνώστης Θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν, 9 καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε

vorbringen müssen, sondern über das Wort v. 5, worüber nun befunden werden soll, und zwar von den Aposteln und Presbytern allein (v. 2. 4). Dies ist aber offenbar nur eine Annahme des Lc., dem die Verhandlung des Paulus mit den *δοκουντες* der Gemeinde vorzuschweben scheint, da nach v. 10. 12. 22 die Verhandlung offenbar in der Gemeindeversammlung stattfindet. — v. 7. πολλῆς-γεν.) Auch hier entsteht darüber viel Streit, wie v. 2, bis Petr. sich erhebt (1, 15) und zu der Sache das Wort nimmt. — *ἀνδρες αδ.*, wie 1, 16. 2, 29. 37. Auch das *υμεῖς ἐπίστασθε* erinnert an 10, 28 in der Quelle des Lc. und weist auf die Korneliusgeschichte zurück. Das betonte *υμεῖς* stellt die Apostel und Presbyter von vorn herein in Gegensatz zu den Pharisäischgesinnten. Das *ἀπ' ἡμερ. αρχ.*, das mit absichtlich starkem Ausdruck die Sache von alter Zeit her als entschieden darstellt, kann unmöglich von der Hand des Lc. herrühren, sondern nur aus einer Quelle, in welcher die Korneliusgeschichte zeitlich viel weiter zurücklag, als Kap. 10 hinter Kap. 15, so dass Lc. entweder diese Verhandlungen seinem Pragmatismus gemäss antizipiert, oder Kap. 10 zu spät eingesetzt hat, oder beides. Das *ἐν ὑμῖν* (inter vos) bildet einen Gegensatz zu den Heidenbekehrungen ausserhalb Palästinas, von denen nach dem *αὐτοὺς* v. 5 im Zusammenhange der Quelle (wie ja im Grunde auch v. 4) irgendwie die Rede gewesen sein muss. Unmöglich kann zu *ἐξελέξατο* aus *δια τ. στόμ. μου* (1, 16. 3, 18. 21. 4, 25) ein *ἐμε* ergänzt werden, was sprachlich nur möglich wäre, wenn dasselbe zugleich Subjekt eines folgenden Infin. des Zwecks wäre, und sachlich durchaus unpassend, da die Frage, wer der Verkündiger des Evang. an die Heiden sein sollte, dem Kontext gänzlich fern liegt (vgl. zu v. 14). Das Objekt kann sich nur aus dem Subj. des abhängigen acc. c. inf. ergeben, wird aber absichtlich nicht ausgedrückt, da dort von den Heiden als solchen die Rede sein sollte, die Auswahl, die Gott traf, sich aber nur auf einzelne von ihnen beziehen konnte, an denen die göttliche Absicht in der Erscheinung trat, dass die Heiden als solche das Wort der Heilsbotschaft (Mc. 13, 10, bei Lc. nur Act. 20, 24) hören und gläubig werden sollten. — v. 8. Da Gott den heiligen Geist nur solchen mitteilen kann, die ihm wohlgefallen, hat er den gläubiggewordenen Heiden durch die Geistesverleihung 10, 47 das Zeugnis gegeben (6, 3. 10, 22), dass sie solche seien. Auch hier, wie 10, 47, wird auf das *καθὼς καὶ ἡμῖν* ein besondrer Nachdruck gelegt, sofern dasselbe nach v. 9 bewies, dass er in nichts einen Unterschied machte

καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν. 10 νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βάστασαι; 11 ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι. 12 ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος, καὶ ἤκουον Βαρνάβαν καὶ Παύλον ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν.

zwischen uns und ihnen, nachdem er durch den (in ihnen gewirkten) Glauben ihre Herzen gereinigt, d. h. die heidnische Profanität von ihnen in vollerm Sinne abgethan, als es bei den Juden durch die Beschneidung geschehen. Denn der Herzenskündiger (1, 24) bemisst eben sein Wohlgefallen nicht nach der durch diese allein bewirkten äusseren (levitischen) Reinigkeit, sondern nach der, welche in der entscheidenden Gehorsamthat des Glaubens liegt, sofern dieselbe ein Abthun alles heidnischen Ungehorsams gegen Gott involviert. — v. 10. νῦν οὖν) wie 10, 33. Zu *τὴν πειράζετε* vgl. 5, 9. Sie stellen Gott auf die Probe, ob er auch nicht Unwürdigen seinen Geist gegeben habe (v. 8), wenn sie das darin nach v. 8 liegende Zeugnis über ihre Würdigkeit nicht anerkennen wollen. Die Frage kann sich nur an die v. 5 aufgetretenen Pharisäischgesinnten richten und zeigt also, dass auch diese in der Versammlung v. 6 gegenwärtig sind und keineswegs bloss die Apostel und Ältesten (vgl. zu v. 6). Der Sünde solchen Gottversuchens machen sie sich schuldig, um den Heiden, die ja durch den Glauben *μαθηταὶ* geworden sind, ein Joch auf den Hals zu legen (vgl. Sir. 51, 26), d. h. ihnen die Verpflichtung auf das Gesetz (v. 5) aufzubürden, während sie schon das Bewusstsein der eigenen Unfähigkeit zur vollen Gesetzeserfüllung davon hätte abhalten sollen, die Heiden erst durch dieselbe Gott wohlgefällig machen zu wollen. Das ist nicht eine aus dem paulinischen System erborgte dogmatische These, sondern der Ausdruck der religiösen Erfahrung jedes wahrhaft frommen Israeliten. — v. 11. *διὰ τ. χάριτος*) nur hier von der Huld des zum messianischen Herrn erhöhten Jesus, durch welche sie im Gericht von der Verdammnis errettet zu werden (*σωθῆναι*, wie 2, 21. 40. 4, 12) überzeugt sind (*πιστ.* c. inf., nur hier), in gleicher Weise wie auch jene, d. i. die Gläubigen aus den Heiden (bem. das Korrelat zu *καθ' οὗ* v. 8). Bedarf es doch für alle dieser Huld zur Errettung, so ist jede Gesetzesverpflichtung dazu ebenso unnötig, wie unzureichend. — v. 12. *ἐσίγησεν*.) wie 12, 17. Sie wissen auf seine Darlegung nichts zu erwidern. Das *πᾶν τ. πλῆθ.* (Lc. 1, 10) zeigt aufs neue, dass die ganze Gemeinde, und nicht nur die Apostel und Presbyter, bei der Versammlung v. 6 anwesend waren (vgl. zu v. 6. 10). Erst hier treten nun wieder Barn. und Paul. auf (jener, abweichend von v. 2, voran, weil er ursprünglich selbst zur Gemeinde gehörte, vgl. 4, 36f.); aber was man sie auseinandersetzen (*ἐξηγ.* aus

13 μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων· ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου. 14 Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ Θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. 15 καὶ τοῦτω συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται· 16 μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυεὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεστραμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν, 17 ὅπως ἔν ἐκλήτῃσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον, καὶ

v. 14) hört (14, 9), ist doch wieder nur das v. 4 bereits dagewesene, nur dass aus der Erwähnung der Zeichen und Wunder (14, 3) erhellt, wie Lc. bei dem v. 4 betonten göttlichen Beistand vorzugsweise an diese dachte. Mit keinem Wort berühren sie dagegen die ihnen nach v. 2 zu verhandeln aufgetragene Streitfrage. Da nun auch Jakobus v. 14 mit keiner Silbe an diese Mitteilungen anknüpft, sondern ausschliesslich an die Rede des Petrus, so erhellt, dass die älteste Erzählung von dem Auftreten derselben nichts wusste, und dass Lc., der ihnen kein Wort über die Gesetzesfrage in den Mund legt, nicht die Reden des Petr. und Jak. über dieselbe selbst komponiert haben kann. — v. 13. μετὰ το σ.) vgl. 1, 3, 10, 41, lenkt lediglich zu dem εἰργασεν τ. πλ. der Quelle (v. 12) zurück und zeigt also, dass in derselben Jakobus (12, 17) unmittelbar mit Bezug darauf (vgl. zu dem hebraistischen ἀπεκρ. 3, 12, 5, 8, 10, 46) das Wort nahm. Zu ἀνδρ. αἰ. vgl. v. 7, zu ἀκούσ. μου 2, 22, 7, 2. — v. 14. συμεων) wie 13, 1, stammt aus einer Quelle, nach der noch im Gemeindekreise Petrus nach seinem ursprünglichen Namen genannt wurde (Lc. 24, 34), und zwar in der hebr. Namensform (II Petr. 1, 1). Mit dem v. 12 von Lc. antizipierten ἐξηγησ. (10, 8) weist Jak. darauf zurück, dass aus der Rede des Petr. erhelle (vgl. das ἐξελέξατο v. 7, dessen richtige Erklärung sich dadurch bestätigt), in welcher Weise Gott Vorsorge getroffen habe (ἐπεσχ., wie Lc. 1, 68), aus Heiden ein Volk für seinen Namen (d. h. ein Volk, das als Gottesvolk seinen Namen trage) zu bekommen. Hier ist also nicht mehr von einer unmittelbaren Gleichstellung der Heiden- und Judenchristen die Rede, sondern jene sollen ein neues Gottesvolk für sich bilden. — v. 15. συμφων.) zeigt, wie mit dieser göttlichen Absicht übereinstimmen die Worte der Propheten, mit ausdrücklicher Verweisung auf die Schrift (καθ. γεγρα. vgl. 7, 42). Der Eingang von Amos 9, 11f. ist v. 16 sehr frei wiedergegeben: nach diesem will ich wieder umkehren, womit die messianische Zeit gemeint ist, in welcher auf das Gericht eine neue Gnadenheimsuchung folgt. Durch das ἀνοικοδομ. wird nur das ἀναστῆσ. der Amosstelle nach dem zweiten Gliede näher bestimmt, in welchem (sehr verkürzten) es dann wieder durch ἀνορθ. (Lc. 13, 13) erläutert wird. Das κατεστραμμ. (im Sinne der καταστροφή II Petr. 2, 6) statt κατεσκαμμ. las der Verf. vielleicht schon in den LXX. Dagegen entspricht v. 17 wörtlich den LXX, die

πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα 18 γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος. 19 διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν, 20 ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. 21 Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν

den Gedanken des Jak. noch schärfer ausdrücken; aber auch im Urtext ist von den Heiden die Rede, über die der Name Gottes genannt ist, weil sie sein Volk werden, sodass Jak. sehr wohl, auch aramäisch redend, die Stelle anziehen konnte, die mit ihrem Grundgedanken von dem neuen Gottesvolk (der Heidengemeinde) neben der zur messianischen Zeit (in der judenchristlichen Gemeinde) wiederhergestellten Theokratie ganz seinem Gedanken entsprach. An die Schlussworte des Citats (*λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα*), die der Redner dadurch zu seinen eigenen macht, schliesst Jak. v. 18 das *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος* (3, 21, hier wohl mit spezieller Beziehung auf die *ἡμερ. τ. αἰων.* Am. 9, 11): indem er dies (eben durch jene Prophetenworte) bekannt macht von Alters her. — v. 19. *εγὼ* führt mit Nachdruck sein Votum (*κρίνω*, wie 4, 19) in dieser Sache ein. Zu *παρενοχλ.* c. dat. vgl. I Sam. 28, 15. Mich. 6, 3. Sie sollen keine Beschwerde machen den von den Heiden her (*ἀπο*, wie v. 5) zu Gott sich Bekehrenden, nämlich durch Forderung der Beschneidung und Erfüllung des ganzen Gesetzes, weil ja Gott durch die der Weissagung entsprechende Berufung eines neuen Gottesvolks aus den Heiden ausdrücklich die Unterschiedenheit desselben von dem an das Gesetz gebundenen alten als vollberechtigt erklärt hat. — v. 20. *ἐπιστεῖλαι*) hier im Sinne von: vorschreiben, worin sprachgebräuchlich durchaus noch keine Beziehung auf eine briefliche Übermittlung des Mandats liegt (vgl. das *διαστ.* v. 24). Der Gen. des Inf. vertritt nicht eigentlich den Absichtssatz, sondern drückt in abgeschwächter Weise den Inhalt desselben aus, sofern er besagt, wessen sie sich enthalten sollen. Die *ἀλισγηματα* (sonst nur das Verb. Mal. 1, 7. 12. Dan. 1, 8) sind Befleckungen, welche die Götzen hervorbringen, wenn man sich irgendwie durch Essen von Götzenopferfleisch oder Teilnahme an Götzenopfermahlen (vgl. die *εἰδωλολατρεῖαι* I Petr. 4, 3) an ihnen beteiligt. Dass das ebenfalls von *ἀπεχ.* abhängige *πορνείας* etwas anderes bedeute, als überall sonst im N. T., ist völlig unerweislich; die Unzucht, d. h. die aussereheliche Geschlechtsgemeinschaft galt eben bei den Heiden nicht als etwas Unerlaubtes. Das *πνικτον* steht artikellos, weil das Verbot von Ersticktem hier nur insofern in Betracht kommt, als das Blut davon nicht ausgelassen ist (Lev. 17, 13f.), dessen Genuss verboten war (Deut. 12, 16, 23), weil Jehova es zum Sühnmittel bestimmt und dadurch sich geheiligt hatte (Lev. 17, 11). — v. 21 begründet diese Forderung dadurch, dass Moses seit alten Generationen (*αρχ.*, wie v. 7) in

τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν
 σάββατον ἀναγινωσκόμενος. 22 τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις
 καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκλεξαμένους ἄν-
 δρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ
 Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας
 ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, 23 γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν·
 οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν
 Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν

jeder Stadt (κατα πόλιν, wie κατ οικον 2, 46. 5, 42) solche hat, die ihn (d. h. sein Gesetz) verkündigen, indem er in den Synagogen an jedem Sabbat vorgelesen wird. Da die Vorlesung in den Synagogen nur den Juden gilt, kann diese Begründung nicht auf ein Bedürfnis der Judenchristen, sondern nur darauf gehen, dass der auf Grund des Gesetzes von Alters her eingewurzelte und durch den Synagogengottesdienst lebendig erhaltene Abscheu der Juden vor diesen Dingen von den Heidenchristen diese Akkommodation fordere, damit sich die Judenschaft in der Diaspora nicht durch eine unüberwindliche Scheidewand von der gesetzesfreien Christenheit getrennt fühle, die jede Einwirkung auf sie unmöglich machen würde. — v. 22. εδοξε) c. dat. vgl. Lc. 1, 3. Diese feierliche Einführung des Beschlusses kann nur von Lc. herrühren, der nach v. 6 die Apostel und Presbyter als die eigentlich Beratenden denkt, während er nach der Quelle, welche die Beratung in die Gemeindeversammlung versetzt (v. 12), hier σὺν ὅλῃ τ. ἐκκλ. hinzufügt. Ebenso kann das σὺν τ. παύλ. x. βαρν. natürlich nur von ihm herrühren, der die in der Quelle erzählten Verhandlungen nach v. 1—4. 12 mit den Verhandlungen Gal. 2 identifiziert. Dagegen muss in der Quelle notwendig von einer infolge des Votums des Jak. beschlossenen Sendung des Judas und Silas die Rede gewesen sein. da eine solche ja, wenn nach der Annahme des Lc. Barn. und Paul. gekommen waren, um eine Entscheidung in der Gesetzesfrage einzuholen, gänzlich überflüssig war. Ebenso muss diese Sendung nach Antiochien, als der Metropole des Heidenchristentums, gegangen sein, woraus dann eben Lc. schloss, dass von dorthier eine Anfrage ergangen war und die Beratungen der Quelle mit Gal. 2 zu identifizieren seien. Da Jak. allein einen positiven Vorschlag gemacht hatte, so wurde dieser natürlich zum Beschluss erhoben und, da derselbe ja für die rein judenchristliche Gemeinde in Jerusalem, wo der Streit nach v. 5f. entstanden war, ganz bedeutungslos war, den Gläubigen aus den Heiden in Antiochien mitgeteilt. Judas kann nach dem Zusatz ein Bruder des 1, 23 erwähnten Joseph gewesen sein. Er gehörte mit Silas zu den hervorragenden Männern (ἡγουμ., wie Lc. 22, 26, anders Act. 7, 10. 14, 12) der Urgemeinde. — v. 23. γράψ. δια χειρ.) vgl. 11, 30: durch ihre Vermittelung, sofern sie Überbringer des Briefes sein sollten, was freilich vollends unbegreiflich ist, wenn die Abgesandten

χαίρειν. 24 ἐπειδὴ ἤκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν, οἷς οὐ διεστειλάμεθα, 25 ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδὸν, ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ, 26 ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν

von Antiochien den Brief einfach mitnehmen konnten. Die ganze Vorstellung von einer schriftlichen Ausfertigung des Beschlusses scheint lediglich aus dem *πιστεῖλαι* v. 20 entstanden zu sein und somit die Formulierung des Briefes von Lc. herzurühren (bem., wie das *γραφ.* sich in anakoluthischer Partizipialkonstruktion an das logische Hauptsubjekt anschliesst, eine echt klassische, nur dem Lc. und nicht der Quelle zuzutrauende Ausdrucksweise). Daher werden auch hier in der Adresse die Apostel und Presbyter den Brüdern vorausgeschickt, während in der Quelle der Beschluss von der ganzen Gemeinde gefasst war (vgl. zu v. 22). Zu *τοῖς κατὰ* vgl. 8, 1. 11, 1. Durch den gemeinsamen Art. ist Ant. mit Syr. und Cilic. in einen Bereich zusammengefasst, über den hin sich die heidenchristlichen Brüder, an welche der Brief gerichtet, verbreiten. So gewiss diese Briefadresse von Lc. formuliert ist, so auffallend ist dieselbe, da in v. 22 nur von einer Sendung nach Ant. die Rede war, und Lc. überhaupt von Gemeindegründungen in Syrien (ausser Ant.) und Cilicien nichts erzählt hat. Es erhellt daraus, dass in der Quelle von einer Sendung des Jud. und Silas an die Heidenchristen überhaupt in den noch mit Jerns. in engerer Beziehung stehenden Gemeinden erzählt war (vielleicht mit besonderer Hervorhebung von Antioch.), und Lc. dieselbe nur v. 22 in Übereinstimmung mit seiner Einleitung v. 1—4 auf Antiochien beschränkt hat. Zu *χαίρειν* scil. *λέγει* vgl. 23, 26. Jak. 1, 1. — v. 24. *ἐπειδὴ κτλ.*) erinnert im ganzen Satzbau stark an Lc. 1, 1 ff., wie das *ἐτάραξαν* an Gal. 1, 7. 5, 10. Das *υμᾶς*, wie das *πρὸς υμ.* v. 25, das nach v. 1 f. doch eigentlich nur auf die Antiochener zutrifft, zeigt aufs neue, dass Syr. und Cilic. hier nur mit Rücksicht auf eine andere Darstellung eingeschaltet sein können. Das *λόγοις* gehört zu *ἀνασκευάζ.*, das durchaus einer näheren Bestimmung bedarf, wodurch sie ihre Seelen ausser Fassung brachten. Zu dem attrahierten *οἷς* statt *οὖς* vgl. 1, 1: womit wir sie nicht beauftragt haben. v. 25 ist ganz nach v. 22 formuliert, nur mit dem Zusatz, dass der Beschluss gefasst ist, nachdem man einmütig (1, 14) geworden, und mit der näheren Charakteristik des Paul. und Barn. Zu *σὺν τ. ἀγαπητ. ημ.* vgl. Röm. 16, 5. 8f. 12. Dass hier, abweichend von v. 2. 22, Barnabas vorangestellt, beruht auf derselben Reflexion, wie v. 12. — v. 26. *παραδεδωκ.*) steht von dem Preisgeben der Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) zu gunsten des Namens Christi (5, 41. 9, 16), die sie auf der ersten Missionsreise reichlich bewiesen hatten. Bem. die bei Paul. gangbare volle Bezeichnung Christi, in den Act. nur noch 20, 21. Diese ebenso volltönende als zwecklose Empfehlung des

ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 27 ἀπεστάλαχμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν, καὶ αὐτοὺς διὰ λόγον ἀπαγγέλλοντας τὰ αἰτά. 28 ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, 29 ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε· ἔρρωσθε. 30 οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες κατήλθον

Barn. und Paulus, von denen wenigstens letzterer den Adressaten ungleich bekannter war als den Jerusalemiten, und die doch hier nur als Briefträger fungieren, sieht sehr nach einer unrichtig angebrachten Reminiscenz an die dem Paulus und Barn. seitens der Autoritäten in Jerus. gewordene Anerkennung Gal. 2, 7 ff. aus. — v. 27. οὖν infolge dieses Beschlusses. Das Perf. ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gebraucht, wie das folgende ἀπαγγέλλοντας. Dass auch sie (κ. αὐτοὺς, echt lucan.) im Begriff sind, dasselbe zu verkündigen, wie Barn. und Paul., und zwar, wie das betonte δια λόγον (II Thess. 2, 2. 15) zweifellos macht, dasselbe, was zugleich der von ihnen überbrachte Brief enthält, zeigt vollends, wie flüchtig eine solche schriftliche Ausfertigung war, und ebenso die ganze Sendung des Jud. und Sil., wenn Barn. und Paul. die eigentlichen Überbringer ihrer Entscheidung waren (vgl. zu v. 22). — v. 28 begründet, wie von einem solchen ἀπαγγ. die Rede sein kann, indem auf den Inhalt des Beschlusses zurückgewiesen wird, dessen (schriftlicher) Übermittlung die Auswahl und Aussendung v. 25 dienen sollte. Derselbe wird auf das in der Gemeinde waltende πνεῦμα zurückgeführt (vgl. 5, 3. 9), wobei aber Lc. wohl in erster Linie an die Inspiration der ἀποστ. κ. πρεσβ. (vgl. zu v. 22) denkt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass auch in der Quelle irgendwie gesagt war, was die Abgesandten (Jud. und Sil.) den heidenchristlichen Brüdern als Beschluss der Gemeinde mitteilen sollten, und darauf beruht vielleicht teilweise die Abweichung von v. 19. Zu dem μηδὲν πλέον vgl. Lc. 3, 13, das ἐπιτίθ. βαρος (Apok. 2, 24) erinnert an v. 10. Dagegen erläutert das εἰδωλοθύτων v. 29 (I Kor. 8, 1 ff.) sichtlich die αἰσγ. τ. εἰδωλ. v. 20, wodurch der Begriff freilich verengert wird; ebenso erklärt die Voranstellung des αἵματος das Verbot der πνικτα (bem. den Plur.), während durch die Versetzung der πορν. an den Schluss die Speiseverbote verbunden werden. Auch der Schluss entspricht nicht ganz dem Votum des Jak., der die Enthaltung von diesen Dingen mit Rücksicht auf die Diasporajuden forderte (v. 21), während hier ihr eigenes Wohlbefinden (εὖ πρ., wie II Makk. 9, 19) davon abhängig gemacht wird, dass sie sich vor diesen Dingen bewahren (διατηρ. εκ., wie Prov. 21, 23), weshalb auch Lc. wohl schon ἐπανάγκ. v. 28 von dem an sich Notwendigen genommen hat. Zu ἐρρωσθε vgl. II Makk. 11, 21. 33. — v. 30. οἱ μὲν οὖν echt lucan., wie 1, 6. Das μὲν steht im Vorblick auf das, was v. 35 ff. von Paul. und Barn.

εἰς Ἀντιόχειαν, καὶ συναγαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν. 31 ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει. 32 Ἰούδας τε καὶ Σίλας, καὶ αὐτοὶ προφηταὶ ὄντες, διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν· 33 ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλλαντας αὐτούς.

erzählt werden soll, sodass, obwohl diese nach v. 22 in das Subj. mit eingeschlossen sind, doch noch die ältere Erzählung hindurchblickt, nach der Judas und Silas allein die Abgesandten der Jerusalemiten waren. Denn auch in ihr wird natürlich zum Abschluss bemerkt sein, dass Jud. u. Silas ihre Mission ausrichteten. Auch das von der Versammlung der ganzen Gemeinde stehende *το πλῆθος* erinnert noch an den Ausdruck der Quelle in v. 12. Alles übrige gehört dem Lc. an, wie die feierliche Entlassung (vgl. 13, 3), das *κατηλθόν εις* (v. 1) und die Übergabe des Briefes, wie die Lesung desselben v. 31 (*αναγιν.* anders als v. 21), infolge dessen sie sich über den (tröstlichen) Zuspruch desselben freuten, sofern er der Beunruhigung (v. 24), die nach v. 1f. in Antiochien entstanden war, ein Ende machte. Dagegen zeigt der harte Subjektwechsel in v. 32 und dass hier wirklich Judas und Silas allein genannt werden (vgl. zu v. 30), dass auch in der Quelle erzählt war, was diese beiden in Ant. thaten, zumal nun erhellt, dass das *τῇ παρακλ.* in v. 31 nur das *παρεκάλεσαν* antizipiert, das dort freilich sicher in weiterem Sinne genommen war von der Ermahnung zum Halten des jerusalemitischen Beschlusses (bem. das *δια λόγον πολλόν*, das mit dem *δια λόγον* im Gegensatz zum Briefe nichts zu thun hat). Auch Lc. nimmt es hier, wie das *καὶ αὐτοὶ προφηταὶ ὄντες* (das nur darauf zurückblicken kann, dass auch sie, wie Barnabas nach 13, 1, Propheten waren, und wovon weder v. 22 noch 27 etwas gesagt hat), sowie das von ihm hinzugefügte *καὶ ἐπεστήριξαν* (14, 22) zeigt, in dem weitesten Sinn von prophetischer Ansprache. — v. 33. *ποιήσ. χρόν.* wie Jak. 4, 13. Auch hier zeigt die Erwähnung der feierlichen Entlassung (vgl. zu v. 30) und die Rückkehr zu ihren Absendern, die wohl mit v. 22, aber nicht mit v. 23, wonach der jerusalemische Gemeindebeschluss auch den Brüdern in Syr. und Cilic. mitgeteilt werden sollte, stimmt, dass nur Lc. in dieser Weise das von den Jerusalemiten Erzählte abschliessen will, um nun zu Paulus und Barnabas zurückzukehren. Vielleicht bezieht er auch das *μετ' εἰρήνης* nicht auf den blossen Segenswunsch beim Abschiede (vgl. Lc. 7, 50. 8, 48), sondern auf den durch die Abgesandten wiederhergestellten Frieden zwischen der antiochenischen und der jerusalemischen Gemeinde, was zu dem hier jedenfalls bei ihm vorliegenden Abschluss seines zweiten Hauptteils vortrefflich passen würde.

35 Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ κυρίου. 36 μετὰ δὲ τινὰς ἡμέρας εἶπεν πρὸς Βαρνάβαν Παῦλος· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πόλιν πᾶσαν ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου, πῶς ἔχουσιν. 37 Βαρνάβας δὲ ἐβούλετο συναρᾶλαβεῖν καὶ

15, 85 beginnt die zweite Missionsreise des Paulus und damit der dritte Hauptteil, der die Heidenmission des Paulus darstellt. Es gehört zum Pragmatismus des Lc., dass dieselbe erst beginnt, nachdem durch die Verhandlungen in Jerusalem die Freiheit der Heidenchristen und damit im Sinne von Gal. 2 die Anerkennung seines Werkes sichergestellt ist. — διδασκοντες) bezieht sich wohl auf ihre Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde, während erst das εὐαγγ. (8, 4) τ. λόγον τ. κυρ. (8, 25) auf ihre missionierende Wirksamkeit geht; doch ist es gerade den Act. charakteristisch, dass auch diese schon als ein Lehren bezeichnet wird (11, 26). Das μετὰ ἑτερ. πολλ. weist durch das pleonastische καὶ (etiam) auf die Propheten und Lehrer in der Gemeinde (13, 1) zurück und erklärt, weshalb sie sich nicht verpflichtet fühlten, länger der Gemeinde ihre Wirksamkeit zu widmen. — v. 36. τινὰς ἡμερ.) schliesst jedenfalls die Scene Gal. 2, 11 ff. aus, die Lc., wenn er sie gekannt, wenigstens nicht hierher verlegt hat. Ihm ist gerade das Wichtigste, dass sehr bald nach den Verhandlungen in Jerus., wie er sie auffasst, Paulus zu seiner zweiten eigentlich auf Heidenmission abzielenden Reise aufbricht. Trotzdem hat er noch die sicher richtige Erinnerung erhalten, dass Paul. zunächst nur den Besuch der auf der ersten gestifteten Gemeinden beabsichtigte: Lass uns doch (δη, wie 13, 2) wieder umkehrend (ἐπιστρ., anders als Lc. 22, 32. Act. 3, 19 u. a. Stellen, wo es von der Bekehrung steht) die Brüder besuchen von Stadt zu Stadt (κατὰ πόλιν, wie v. 21, aber nach Analogie des κατὰ παν σαββ. durch πᾶσαν verstärkt). Das ἐν αἷς geht ad syn. auf die Mehrheit der Städte, die in κατὰ πόλιν angedeutet. Zu κατηγγ. τ. λογ. vgl. 13, 5. Das πῶς ἐχ. (nach Analogie von 7, 1: wie sie sich verhalten) schliesst sich in prägnanter Weise an ἐπισκεψ. an, sofern ihr Besuch zugleich dies πῶς erkunden soll, also als Visitation gedacht ist. — v. 37. καὶ) bezeichnet, dass er auch ihn mitnehmen (12, 25) wollte. Während Marcus 12, 12. 25 als Beiname bezeichnet und daher 13, 5. 13 Johannes als sein eigentlicher Name gebraucht wird, wird hier dieser Johannes (bem. den rückweisenden Art.) als der unter dem Namen Marcus bekannte (καλονμ., wie 7, 58) bezeichnet, der v. 39 nur noch mit diesem Namen genannt wird. Damit wird, ähnlich wie mit dem Namenwechsel des Saul 13, 9, angedeutet, dass jener Johannes, der ja in Cypern nur der Diener der beiden Missionare gewesen war (13, 5), erst als er mit Barn. in die eigentliche Missionswirksamkeit eintrat, seinen anderen Namen Marcus

τὸν Ἰωάνην τὸν καλούμενον Μάρκον. 38 Παῦλος δὲ ἤξιον, τὸν ἀποστάτα ἀπ' αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον, μὴ συναρалаμβάνειν τοῦτον. 39 ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, τὸν τε Βαρνάβαν παραλαβόντα τὸν Μάρκον ἐκπλεῦσαι εἰς Κύπρον. 40 Παῦλος δὲ ἐπιλεξάμενος Σίλαν ἐξῆλθεν, παραδοθεὶς τῇ χά-

dauernd zu führen begann. Dass ihn Barn. wieder mitnehmen wollte, erklärt sich einfach daraus, dass er sein Vetter war (Kol. 4, 10). — v. 38. ἤξιον) vgl. II Makk. 2, 8, bezeichnet dem Entschluss des Barn. gegenüber, dass Paulus es nicht wünschte, weil er es nicht für billig, würdig erachtete (vgl. Lc. 7, 7), einen, der an der Gründung der Gemeinden nicht mitgearbeitet hatte, zu ihrer Visitation mitzunehmen. Die dem nachdrücklich am Schlusse stehenden *τοῦτον* noch vor dem Infin. vorausgeschickte Charakteristik motiviert dieses Verlangen. In dem *ἀποστάτα ἀπ' αὐτῶν* liegt nach Lc. 4, 13 nicht die Vorstellung eines Abfalls, sondern nur die Trennung von ihnen, wie 13, 13, die zur Folge hatte, dass er zu ihrer eigentlichen Missionsarbeit (*εἰς τὸ ἔργον*, wie 13, 2. 14, 26) nicht mitgekommen war. — v. 39. *παροξυσμός*) vgl. Deut. 29, 28. Jerem. 32, 37: es entstand aber eine Erzürrung, Erbitterung, sodass sie sich von einander trennten, womit, wie das *τε* besagt, gegeben war, dass Barnabas, den Marcus mit sich nehmend, nach Cyprien hinausfuhr, d. h. die Visitation der Gemeinden in seiner Heimat übernahm, und dem Paulus die kleinasiatischen Gemeinden überliess. Da diese Reise ihn zu seiner bedeutendsten ganz selbständigen Missionswirksamkeit führte, wird hervorgehoben, wie es zu der Trennung von Barn. kam. Lc., der bereits 16, 10 in der Gemeinschaft des Paul. sich befindet, bedurfte für die Umstände, unter denen diese Reise begann, keiner Quelle; er erzählt, was er dort davon erfahren hat. — v. 40. *ἐπιλεξάμενος*) vgl. Exod. 17, 9. II Sam. 10, 9. Obwohl in keiner Weise auf den Jerusalemiten Silas v. 22 (nicht einmal durch den Art.) zurückgewiesen wird, kann doch nur jener gemeint sein, da er sonst ganz anders eingeführt wäre. Dann bestätigt sich nur, dass seine Rückkehr nach Jerus. v. 33 eine unrichtige Kombination war, was freilich auch aus andern Gründen wahrscheinlich (s. z. d. St.); denn hier wird sichtlich seine Anwesenheit in Ant. vorausgesetzt. Da aber die jerusalemischen Verhandlungen, infolge derer Judas und Silas nach Antiochien geschickt wurden, nur von Lc. mit den Verhandlungen Gal. 2 identifiziert werden, so folgt auch hieraus, dass die geschichtliche Verknüpfung der zweiten Missionsreise mit der dort erfolgten Anerkennung seines Heidenapostolats eine Kombination des Lc. ist, die nur durch seinen Pragmatismus herbeigeführt, und gegen die schon spricht, dass nach der noch v. 36 erhaltenen richtigen Erinnerung die Reise zunächst nur die Visitation der auf der ersten Reise gestifteten Gemeinden bezweckte. Zu *παρὰδοθ. τ.*

ραι τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν· 41 διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας. XVI, 1 κατήνησεν δὲ καὶ εἰς Λέερβην καὶ εἰς Λύστραν. καὶ ἰδοὺ μαθητὴς τις ἦν ἐκεῖ ὀνόματι Τιμόθεος, υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς, πατρὸς δὲ Ἑλλήνος, 2 ὃς ἐμαρτυρεῖτο ὑπὸ τῶν ἐν Λύστοις καὶ Ἰκονίῳ ἀδελφῶν. 3 τοῦτον ἠθέλησεν ὁ Παῦλος σὺν αὐτῷ ἐξελθεῖν, καὶ λαβὼν περιέτεμεν αὐτὸν διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις· ᾗδισαν γὰρ ἅπαντες ὅτι Ἕλλην

χαρ. τ. κυρ. vgl. 14, 26. — v. 41. Paul. schlägt also den Landweg nach Lykaonien ein. Da nach v. 23, 27 Silas ohnehin beauftragt war, in den Gemeinden Syr.'s und Cil.'s die Beschlüsse der jerusalemischen Gemeinde mitzuteilen, so begreift sich leicht, warum er gerade sich dem Paulus auf dieser Reise anschloss. — 16, 1. κατην. δ. ε. καὶ) drückt aus, dass er auf dem scheinbar von seinem ursprünglichen Plane abbiegenden Wege (durch Syr. u. Cilic.) doch auch zu den 15, 36 gemeinten Städten kam, nur natürlich in umgekehrter Ordnung, wie 14, 6. 20. Das in den Act. verhältnismässig seltene καὶ ἰδου (8, 27) führt die überraschende Thatsache ein, wie sich statt des Marcus, dessen Begleitung er zurückgewiesen (v. 38), ihm sofort ein neuer Begleiter darbot. Das μαθητὴς τις bezeichnet ihn als einen der auf der ersten Missionsreise (und zwar nach I Kor. 4, 17 durch Paulus) Bekehrten. Das ἦν ἐκεῖ geht ohne Frage auf das zuletzt genannte Lystra. Seine gläubige (10, 45) jüdische Mutter hiess nach II Tim. 1, 5 Eunike. Da bei Ἕλληνος kein Zusatz steht, wird der Vater ein reiner Heide gewesen sein, wie 11, 20. — v. 2. Dass zuerst die Brüder in Lystra als die genannt werden, von denen er ein gutes Zeugnis empfing (10, 22), beweist dafür, dass dies die Heimat des Tim. war; und dass die in Ikonium hinzugefügt werden, dass Paul. von Lystra aus auch diese Stadt besuchte, aber von dort wieder nach Lystra zurückkehrte. Es folgt daraus, dass er die weitere Visitationsreise, die nach 15, 36 sichtlich auch durch Pisidien und Pamphylien gehen sollte, aufgab. Vielleicht war ihm die Thatsache, dass Gott ihn so unerwartet diesen Gehilfen finden liess, eine Weisung, gleich von Lykaonien aus sich ein neues Missionsfeld zu suchen. — v. 3. Der Ausdruck deutet an, dass seinem Wunsche, ihn als ständigen Begleiter auf die zu beginnende Missionsreise mitzunehmen, sein Unbeschnittensein im Wege stand, das, da sein Vater Heide war (v. 1), vorausgesetzt wird. Das λαβὼν (Lc. 13, 19. 21) bezeichnet wohl, dass er ihn eigenhändig beschnitt (vgl. I Kor. 9, 20). Die Juden hätten Anstoss genommen an seinem engen Verkehr mit einem Unbeschnittenen, wenn er ihn als ständigen Begleiter sich zugesellte (vgl. Gal. 2, 3). Natürlich hatte er dabei die Juden der Gegenden im Auge, in die er reisen wollte, aber sie konnten die Nachricht davon, dass Tim. ein Unbeschnittener war, ja nur von jenen Gegenden aus, in denen er sich eben befand, erhalten, d. h. von den lykaonischen

ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπῆρχεν. 4 ὥς δὲ διεπορεύοντο τὰς πόλεις, παρεδίδωσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις. 5 αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει καὶ ἐπερίσσεον τῷ ἀριθμῷ καθ' ἡμέραν. 6 διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ. 7 ἐλθόντες δὲ κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπέι-

Städten, in denen alle wussten, dass ein Hellene sein Vater sei. — v. 4. *διεπορευοντο*) vgl. Lc. 6, 1. 13, 22. 18, 36. Das Imperf. zeigt, dass die Erzählung noch bei der Durchwanderung der lykaonischen Städte verweilt, und der gegen v. 1 eintretende Plur., in den nach v. 3 Timoth. noch nicht eingeschlossen ist, dass es besonders die Gemeinschaft des Paul. mit Silas war, die ihn bewog, die in Jerus. gefassten Beschlüsse (*δογμα.*, wie Lc. 2, 1) ihnen (d. h. den Gläubigen in diesen Städten) zur Befolgung zu übergeben. Da er dies später in den von ihm selbständig gestifteten Gemeinden nie thut, kann Lc. nicht gemeint haben, dass er dieselben als für alle Heidenchristen verbindlich betrachtete, sondern er muss die auf der ersten Missionsreise, zu der er mit Barn. von Ant. ausgesandt war, gegründeten Gemeinden gewissermassen als Tochtergemeinden Ant.'s betrachtet haben, wo man ja die Beschlüsse angenommen hatte (vgl. zu 15, 33), wenn hier nicht eine Verwechslung damit vorliegt, dass Silas seinem Auftrage gemäss (15, 23. 27) dieselben in Syrien und Cilicien publiziert hatte. Bem. die Zurückführung des Dekrets auf die Apostel und Presbyter allein (15, 6) im Unterschiede von 15, 22f. — v. 5. *μεν ουν*) fügt noch eine andre nachträgliche Bemerkung über den Erfolg dieser Durchreise (v. 4) an, wonach jene Gemeinden im Glauben gestärkt und täglich an Zahl bereichert wurden (bem. das paulin. *επερισσ.*, wie Röm. 3, 7. 5, 15). — v. 6. *φρυγίαν* mit *κ. γαλ. χωρ.* (zur Unterscheidung von der Provinz Galatia) unter einem Art. verbunden, ist adjektivisch zu nehmen, wie *πισιδ.* 13, 14, und die beiden so eng verbundenen Landschaften kommen hier nur als die Grenzlande von Vorderasien (2, 9) in Betracht, wo sich Paulus ein neues Missionsgebiet suchen wollte, aber vom Geiste verhindert wurde zu missionieren (*λαλ. τ. λογ.*, 14, 25). Bem., wie das betonte *αγιω* ausdrücklich hervorhebt, wie es nicht sein Geist war (der ihn vielmehr gerade nach Asien trieb). Da nun Paulus es als die ihm vom Geiste gewiesene Aufgabe ansah, nur da zu predigen, wo noch nicht Grund gelegt war (Röm. 15, 20. II Kor. 10, 15f.), so kann diese Hinderung ihren Grund nur darin gehabt haben, dass es dort bereits judenchristliche Gemeinden gab (vgl. I Petr. 1, 1). Da sie jene Grenzlande nur durchzogen, weil sie vom Geist gehindert wurden, in Asien zu predigen, ist ein Predigen in ihnen nicht ausgeschlossen; doch kann es nach dem *διῆλθον* nur ein gelegentliches gewesen sein (vgl. Gal. 4, 13). — v. 7. *κατα τ. μυσ.*) wie 2, 10:

ραῖον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι, καὶ οὐκ εἶσεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ· 8 παρελθόντες δὲ τὴν Μυσίαν κατέβησαν εἰς Τρωάδα. 9 καὶ ὄραμα διὰ νυκτός τῳ Παύλῳ ὤφθη, ἀνὴρ Μακεδὼν τις ἦν ἐστὼς καὶ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν. 10 ὡς δὲ τὸ ὄραμα εἶδεν, εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν, συμβιβάζοντες ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτούς.

11 ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ Τρωάδος εὐθυδρομήσαμεν εἰς Σαμοθράκην, τῇ τε ἐπιούσῃ εἰς Νέαν πόλιν, 12 κακεῖθεν εἰς Φιλίππους, ἧτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις,

gegen Mysien hin, die nördlichste Provinz von Vorderasien. Da sie auch dort nach v. 6 nicht predigen durften, so versuchten sie nach Bithynien zu reisen; aber auch dort liess sie (Lc. 4, 41) der heilige Geist, der hier ausdrücklich als der Geist Jesu bezeichnet, weil dieser durch denselben ihm die Weisungen für seine Dienstausrichtung gab (vgl. 1, 2), nicht predigen (vgl. I Petr. 1, 1). — v. 8. παρελθ.) vgl. Lc. 18, 37: vorbeiziehend an Mysien (also auf der Grenze zwischen Mys. u. Bith.) stiegen sie hinab (zur Meeresküste, vgl. 14, 25) nach Troas, das damals wohl zu keiner der beiden Provinzen gehörte. — v. 9. ὄραμα) Das ihm über Nacht δια νυκτός (5, 19) erschienene Gesicht ist wohl als Traumgesicht gedacht. In ihm empfing er nun die Weisung, wo er sein eigentliches Missionsgebiet zu suchen habe; denn ein makedonischer Mann stand da und bat ihn, herüberzukommen und ihnen zu helfen. — v. 10. ὡς δὲ) bestimmt das εὐθέως näher dahin, dass er sofort der Weisung des Gesichts folgte, indem er suchte (13, 8), nach Makedonien abzureisen (11, 25). Das εἰς μακεδ. steht, wie v. 9, absichtlich ohne Art., weil es sich nur um das neue ihm gewiesene Reiseziel handelt. Bem., wie hier zum ersten Male, wo es sich um das Suchen einer Schiffsgelegenheit zur Überfahrt handelt, die erste Pers. plur. auftaucht, also der Erzähler sich zur Reisebegleitung anschickt. Das συμβιβ. (9, 22) geht auf den Schluss, den auch die Reisebegleiter aus dem (von Paulus mitgeteilten) Traumgesicht zogen, dass Gott sie berufen habe (13, 2), den Makedoniern (αὐτοῖς ad syn. nach εἰς μακ., vgl. v. 4) das Evangelium zu verkündigen.

16, 11 — 40. Paulus in Philippi. — αναχθ.) wie 13, 13: in die hohe See stechend, fuhren wir gradeswegs nach Samothrace und (wohin das eigentliche Reiseziel ging) am folgenden (Tage) nach Neapolis, der Hafenstadt am strymonischen Busen. Bem. die genaue Zeitangabe, wie nirgends Kap. 13. 14 und bisher in unserm Kap., welche den Erzähler als Reisebegleiter verrät. — v. 12. ἧτις) in Gen. und Num. durch das Prädikat attrahiert, motiviert, weshalb sie sich nach Phil. wandten, dadurch, dass es eine erste (hervorragende) Stadt des betreffenden Bezirks

κολωνία. ἤμεν δὲ ἐν ταύτῃ τῇ πόλει διατρίβοντες ἡμέρας τινάς. 13 τῇ τε ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πόλεως παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομιζομεν προσευχὴν εἶναι, καὶ καθίσαντες ἐλαλοῦμεν ταῖς συνελθούσαις γυναῖξιν. 14 καὶ τις γυνὴ ὀνόματι Λυδία, πορφυρόπωλις πόλεως Θυατείρων, σεβομένη τὸν Θεόν, ἤκουεν, ἧς ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν προσέχειν τοῖς λαλουμένοις ὑπὸ Παύλου. 15 ὥς δὲ ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς, παρεκάλεσεν λέγουσα· εἰ κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ κυρίῳ εἶναι, εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου μένετε· καὶ παρε-

(μερις als technischer Ausdruck nur hier) von Maked., in dem die Stadt lag, war, was durch die Apposition näher dahin bestimmt wird, dass es eine Koloniestadt war. Das ἤμεν — διατριβ. will nicht etwa die Zeit ihres Aufenthalts in Phil. angeben (bem. das ganz unbestimmte ἡμερ. τινάς), sondern hebt im Gegensatz zu dem ununterbrochenen Reisen v. 11 hervor wie sie den ersten Aufenthalt auf der Reise benutzten, um, wie v. 18 das eng verknüpfende τε andeutet, an dem gerade einfallenden Sabbat die jüdische Kultusstätte aufzusuchen. Es soll angedeutet werden, wie die Wirksamkeit in Phil. keine prämeditierte war, sondern, wie sich ihnen durch die (göttliche) Fügung der Umstände ergab, wo sie der Weisung v. 10 nachzukommen hätten. Sie gingen nämlich zum Stadthor hinaus an einen Fluss, wo sie einen Betplatz (προσευχη, hier im techn. Sinne) vermuteten (14, 19), weil dort Gelegenheit zu den üblichen Reinigungen war. Da dort nur Weiber zusammenkamen, scheint keine nennenswerte jüdische Bevölkerung in der Stadt gewesen zu sein, weshalb es auch keine Synagoge in ihr gab. Dennoch unterliessen sie es auch hier nicht, zuerst ihre Volksgenossen aufzusuchen, um, sich (zu ihnen) niedersetzend, mit ihnen zu reden. — v. 14. Die Bezeichnung der Purpurhändlerin aus der Stadt Thyatira (Apok. 1, 11) in Lydien nach ihrer Heimat wird als ihr Name betrachtet, da die Missionare sie nur nach ihr bezeichnen hörten. Auch hier war es eine Proselytin (σεβομ., wie 13, 43. 50, aber durch 1. Θεον näher bestimmt nach Analogie von φοβ. τ. 9. 10, 2), die ihnen am eifrigsten zuhörte. Bem. das Imperf. ἤκουεν und die Fortführung der Erzählung mit dem Relat. Der Herr (Christus) selbst ist es, der ihr Herz öffnete (II Makk. 1, 4) zum Aufmerken auf das, was von Paul. (der also auch hier der eigentlichen Wortführer war) geredet wurde (vgl. 8, 6). — v. 15. ο οἶκος αὐτῆς) geht, wie 11, 14, auf ihre Hausgenossen. Ihr bittendes Zureden wird in direkte Worte gekleidet. Das εἰ von dem thatsächlich vorliegenden Fall, wie 11, 17; denn durch Erteilung der Taufe hatten sie das Urteil abgegeben (κεκερ., wie 13, 46), dass sie gläubig sei an den Herrn. Das εἰσελθ. εἰς ersetzt die Lokalangabe für das μένετε (9, 43). Das παρεβίωσ. (Lc. 24, 29) malt die Dringlichkeit ihres Verlangens und zeigt, wie erst ein durch den Herrn selbst (v. 14) gewirktes Verlangen sie zu länge-

βιάσατο ἡμᾶς. 16 ἐγένετο δὲ πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχήν, παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα ὑπαντήσαι ἡμῖν, ἥτις ἐργασίαν πολλὴν παρεῖχεν τοῖς κυρίοις αὐτῆς μαντενομένη. 17 αὕτη κατακολουθοῦσα τῷ Παύλῳ καὶ ἡμῖν ἔκραζεν λέγουσα· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν δόδον σωτηρίας. 18 τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας. διαπονηθεὶς δὲ Παῦλος καὶ ἐπιστρέψας τῷ πνεύματι εἶπεν· παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελθεῖν ἀπ' αὐτῆς· καὶ ἐξῆλθεν αὐτῇ τῇ

rem Verweilen und der damit gegebenen Wirksamkeit in Phil. veranlasste. — v. 16. πορευομ. ημ.) geht wohl, da keine Wiederholung des Besuches angedeutet, auf den ersten Gang zur προσευχη, auf den noch einmal zurückgegriffen wird, weil sich an ein Erlebnis auf demselben das folgende anknüpft. Der Geist, von dem die Magd besessen war (εχ. πν., wie Lc. 4, 38), wird als ein bauchrednerischer Wahrsager bezeichnet, weil er die Thätigkeit eines solchen wirkte (vgl. Mc. 9, 17. 25). Das τις bezeichnet, wie 9, 35. 11, 28. 13, 43, dass sie infolge dessen ihren Herren (Lc. 19, 38) vielen Erwerb verschaffte, indem sie wahr sagte (μαντενομ., wie Deut. 18, 10). Die Herren unterhielten sie also auf gemeinsame Kosten um dieses Gewinnes willen. — v. 17. αυτη) nimmt das durch v. 16 näher bestimmte Subjekt wieder auf, um zu schildern, wie bei ihren ferneren Ausgängen sie ihnen immer wieder nachfolgte (κατακολουθ., wie Lc. 23, 55) und nachschrie (κραζειν vom Schreien der Dämonischen, wie Lc. 4, 41). Die Aussonderung des Paulus von den ημεις bereitet das Eingreifen desselben im folgenden vor. Wie die Dämonischen im Evang. Jesum zuerst als den Messias erkennen, so die Magd diese Menschen als Knechte Gottes, des Allerhöchsten (υψιστ., wie Lc. 8, 28), die darum (οιτινες, wie v. 16) einen Heilsweg verkündigen. — v. 18. επι πολλ. ημ.) wie 13, 31. Wenn hier nach der Aufenthalt des Paulus in Phil. nur nach Tagen bemessen wird und so für die Begründung der heidenchristlichen Gemeinde daselbst kaum Zeit bleibt, so ist klar, dass der Augenzeuge wohl das erste Auftreten der Magd (v. 16f.) mit erlebt hat, aber, da er die daran sich knüpfende und seinem Aufenthalt ein Ende machende (v. 40) Katastrophe sichtlich nur nach Hörensagen erzählt, bald darauf Phil. verlassen haben muss, weshalb Lc. über die Zeit des Aufenthalts in Phil. so gar nicht näher unterrichtet ist. Das διαπον. (4, 2) geht auf den Unwillen darüber, dass so die Sache Gottes von unreinen Geistern unterstützt zu werden schien. Das voranstehende τ. πνευμ. betont, dass Paulus, als er sich umwandte, sich nicht an die Magd adressierte, sondern sofort dem Geiste auszufahren gebot. Das εν ονομ. ιησ. χρ. steht hier artikellos, sodass es ganz adverbial die Art seines παραγγ. bezeichnet. Zu αυτη τη ωρα vgl. Lc. 2, 38. —

ῥα. 19 ἰδόντες δὲ οἱ κύριοι αὐτῆς ὅτι ἐξῆλθεν ἡ ἐλπίς τῆς ἐργασίας αὐτῶν, ἐπιλαβόμενοι τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἰλκυσαν εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, 20 καὶ προσαγαγόντες αὐτοὺς τοῖς στρατηγοῖς εἶπαν· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν, Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, 21 καὶ καταγγέλλουσιν ἕθη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν. 22 καὶ συνεπέστη ὁ ὄχλος κατ' αὐτῶν, καὶ οἱ στρατηγοὶ περιρῆξαντες αὐτῶν τὰ ἱμάτια ἐκέλευον ραβδίξειν,

v. 19. ἐξῆλθεν) spielt wohl auf v. 18 an. Mit dem bösen Geist war auch die Hoffnung auf ihren Erwerb dahin. Das ἐπιλαβ. (9, 27) steht hier in feindlichem Sinne; denn sie schleppen die beiden Missionare vor die (römische) Obrigkeit, die auf dem Forum (ἀγορά) ihre Gerichtsstätte hatte. Auch daraus, dass Silas mitergriffen wird, erhellt, dass eine längere Wirksamkeit vorhergegangen sein muss, an der dieser wesentlich mitbeteiligt gewesen war, da ja von Timotheus, der doch von v. 3 an der Reisebegleiter des Paulus war, keine Rede ist. An sich würde also auch aus dem Ausbleiben des „Wir“ nicht folgen, dass Lc. nicht mehr zugegen war; aber da der Erzähler sichtlich voraussetzt, dass dies unmittelbar nach der Austreibung des Dämon v. 18 sich ereignet habe, so kann er nicht dabei anwesend gewesen sein. — v. 20. Wie das προσαγαγ. sichtlich nur das εἰλκ. ἐπι v. 19 näher bestimmt, so ist auch das στρατηγοὶ (natürlich anders als 4, 1. 5, 24) nur Bezeichnung der Prätores, die in der Koloniestadt als römische Magistratspersonen fungierten, da weder das Subjekt wechselt, noch die Verweisung vor eine höhere Instanz angedeutet ist. Das betonte ἡμῶν zeigt, dass die κύριοι v. 19 zur heidnischen Bevölkerung der Stadt gehören, welche meinen, dass diese Leute, die doch, weil sie Juden sind, hier nichts zu thun haben, die ganze Stadt von Grund aus in Unruhe versetzen (ἐταρ., wie Sap. 17, 3), indem sie nach v. 21 (religiöse) Sitten (6, 14) verkündigen, die ihnen als Römern weder aufnehmen (vgl. 15, 4), d. h. zu dulden, noch auszuüben erlaubt ist. Da das Judentum im römischen Reich eine religio licita war, so muss sich bereits in längerer Wirksamkeit herausgestellt haben, dass der von ihnen gepredigte Kultus ein anderer als der jüdische war. — v. 22. συνεπέστη) vgl. Num. 16, 3. Auch die Einnischung des ὄχλος in die lediglich durch den Eigennutz der Geschädigten (v. 19) veranlasste Anklage zeigt, dass die Missionare durch längere Wirksamkeit den Judenhas des Pöbels erregt haben müssen. Das durchaus formlose, ja leidenschaftliche Vorgehen der Prätores, die ohne jede Untersuchung der Sache selbst ihnen im Zorn die Kleider abrissen (περιρ., wie II Makk. 4, 38) und dann die Liktores sie mit Ruten streichen (ραβδ., wie II Kor. 11, 25) hiessen (bem. das schildernde Imperf. mit dem inf. praes. und wie das Objekt zu ραβδ. sich aus dem αὐτῶν ergänzt), erklärt sich nur aus dem Druck, den

23 πολλὰς δὲ ἐπιθέντες αὐτοῖς πληγὰς ἔβαλον εἰς φυλακὴν, παραγγέλλαντες τῇ δεσμοφύλακι ἀσφαλῶς τηρεῖν αὐτούς· 24 ὃς παραγγέλιαν τοιαύτην λαβὼν ἔβαλεν αὐτούς εἰς τὴν ἐσω-
 τέραν φυλακὴν καὶ τοὺς πόδας ἡσφαλίσατο αὐτῶν εἰς τὸ ξύ-
 λον. 25 κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σίλας προσε-
 χόμενοι ὕμνοιν τὸν θεόν· ἐπηχοῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμοι.
 26 ἄφνω δὲ σεισμός ἐγένετο μέγας, ὥστε σαλευθῆναι τὰ θεμέ-
 lia τοῦ δεσμοπηγίου· ἠνεψήχθησαν δὲ παραχεῖμα αἱ θύραι
 πᾶσαι, καὶ πάντων τὰ δεσμὰ ἀνέσθη. 27 ἔξυπνος δὲ γενόμενος
 ὁ δεσμοφύλαξ καὶ ἰδὼν ἀνεργμένas τὰς θύρας τῆς φυλακῆς,

der Fanatismus des Pöbels auf sie ausübte. Dann aber wird es das Tumultuarische des Hergangs gewesen sein, was Paulus hinderte, sich durch Berufung auf sein römisches Bürgerrecht vor dieser gesetzwidrigen Misshandlung zu schützen. Zur Sache vgl. I Thess. 2, 2. — v. 23. ἐπιθ. πλῆγ.) wie Lc. 10, 30. Auch das ἔβαλον εἰς φυλ. mit der Weisung an den Kerkermeister, sie in sicheren Gewahrsam zu bringen, geschieht natürlich durch die Liktores (vgl. 4, 3, 5, 18). — v. 24. ος) in relativischer Anknüpfung, wie v. 14, zeigt, wie erst der Kerkermeister die so ausdrückliche Anordnung (τοιαύτην) vollzieht, indem er sie in dem am schwersten zugänglichen Inneren des Gefängnisses (ἐσωτ. φυλ.) verwahrt und das ἀσφαλίζει. (Sap. 13, 15) dadurch ausführt, dass die Füße in einen Block geschlossen wurden. Vgl. zur Sache Job 13, 27, 33, 11, und bem., wie τ. ποδας durch die gesperrte Stellung des αὐτῶν betont wird, weil so jeder Fluchtversuch unmöglich gemacht wurde. Diese kaum notwendigen Vorsichtsmassregeln werden natürlich so stark ausgemalt im Gegensatz zu dem Wunder, das ihrer spottet. — v. 25. κατὰ) c. acc., wie 12, 1: gegen Mitternacht. Das προσερχ. geht nicht auf das Gebet um ihre Errettung, sondern, wie das ὑμνοῖν (Jes. 12, 4. Psal. 21, 23) sagt, auf Lobgesänge, in denen sich ihre Freude aussprach, um Christi willen zu leiden (5, 41); daher das gewählte ἐπηχοῶντο, weil die Gefangenen in anderen Zellen (da ja für P. u. S. nach v. 24 eine ganz besondere ausgesucht war) aufhorchten auf diese seltsamen Gefühlsäusserungen ihrer Mitgefangenen. — v. 26. ἀφνω) wie 2, 2. Bem. das durch die gesperrte Stellung verstärkte μέγας bei σεισμός. Das Erdbeben war so gross, dass dadurch erschüttert wurden (Lc. 6, 48) die Fundamente des Gefängnisses. Dass aber als Folge desselben sofort die Thüren geöffnet und die Fesseln (vgl. Lc. 8, 29) aller (Gefangenen) gelöst wurden (ἀνέσθη, wie Mal. 4, 2), soll den Gefangenen zeigen, dass Gott sie aus aller Macht des Feindes erretten kann. — v. 27. ἐξυπνος) aus dem Schlaf erwacht. Das τ. φυλ. (5, 19) statt τ. δεσμων. deutet an, wie damit die scheinbar sicherste Hut (v. 24) gebrochen war, das τὴν vor μαχ. geht auf das Schwert, womit er sich natürlich beim

σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἤμελλεν ἑαυτὸν ἀναιρεῖν, νομίζων ἐκ-
 πεφευγέναι τοῖς δεσμίους. 28 ἐφώνησεν δὲ Παῦλος μεγάλη φωνῇ
 λέγων· μηδὲν πράξης σεαυτῷ κακόν· ἅπαντες γάρ ἐσμεν ἐνθάδε.
 29 αἰτήσας δὲ φῶτα εἰσεπήδησεν, καὶ ἔντρομος γεγόμενος προσ-
 ἔπεσεν τῷ Παύλῳ καὶ Σίλῳ, 30 καὶ προαγαγὼν αὐτοὺς ἔξω
 ἔφη· κύριοι, τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ; 31 οἱ δὲ εἶπαν· πιστευ-
 σον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν, καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου.
 32 καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ σὺν πᾶσιν τοῖς ἐν

Aufstehen sofort umgürtete. Der Gedanke an Selbstmord malt nur den fassungslosen Schreck des Kerkermeisters, der sich weder Zeit nimmt zu sehen, ob seine Meinung, dass die Gefangenen entflohen, sich bestätige, während doch die geöffneten Thüren an sich noch nicht die Lösung der Fesseln beweisen, noch erwägt, dass er an jenen doch nachweislich gänzlich schuldlos. — v. 28. *εφώνησεν*) wie Lc. 23, 46 durch das betont gestellte *μεγάλη* und die gesperrte Stellung noch verstärkt, zeigt, dass der Kerkermeister noch viel zu weit von Paulus entfernt ist, als dass dieser auf natürliche Weise wissen konnte, derselbe wolle sich ein Leides anthun, wie er ja auch nicht wissen kann, dass sämtliche Gefangene (in den anderen Zellen) noch da sind (*ενθάδε*, wie 10, 18), und, wenn dies der Fall, erst recht unbegreiflich bleibt, woher sie die Gelegenheit zur Flucht nicht benutzt haben. Der hier, wie überall, ohne Rücksicht auf die gemeine Wirklichkeit ausmalende Erzähler setzt also voraus, dass Paulus um den Zweck des Wunders (v. 26) weiss, das ja nicht heabsichtigen kann, die Schuldigen aus der Haft zu befreien. — v. 29. *αιτήσας*) wie Lc. 1, 63 (vgl. Act. 3, 2): Lichter fordernd, sprang er (bem. die Hast, wie in dem *επηδ.* 14, 14) hinein (in das Gefängnis) und, nachdem er sich von der Anwesenheit der beiden Hauptgefangenen überzeugt, welche die Gelegenheit zur Flucht nicht ergriffen haben — an die anderen wird gar nicht mehr gedacht —, erschrickt er (*εντρ. γεν.*, wie 7, 32) bei dem Gedanken, sich an ihnen, die sich ihrer Unschuld so bewusst sind, vergriffen zu haben, und bezeugt ihnen als Gottesboten fassfällg seine Ehrfurcht (*προσεπ.*, wie Lc. 8, 28. 47). — v. 30. *προαγαγ.*) steht, wie das *εξω* zeigt, vom Herausführen aus dem inneren Gefängnis (v. 24) ins Freie, d. h. wohl auf den Hof des Gefängnisses. Zu der Anrede mit *κυρ.* vgl. Lc. 13, 8. 14, 22, zu *τι με δεῖ ποιεῖν* 9, 6. Vorausgesetzt ist dabei, dass er weiss, wie die Männer einen *οδὸς σωτηρίας* (v. 17) verkündigen, und dass durch die wunderbaren Ereignisse der Nacht das Verlangen danach in ihm erweckt ist, worauf ihm sofort v. 31 der Glaube im Sinne von 9, 42. 11, 17 als Bedingung der Errettung genannt wird. Vgl. die Reminiscenz an 11, 14. Bei der ihm und seinen Hausgenossen (bem. den Wechsel von *οικος* und *οικία*, wie 10, 2. 6) behufs Erweckung desselben gehaltenen Predigt v. 32 (*λαλ. τ. λογ. τ. θ.*, wie 4, 29. 31) ist vorausgesetzt, dass letztere (vielleicht

τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. 33 καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς ἔλουνσεν ἀπὸ τῶν πληγῶν, καὶ ἐβαπτίσθη αὐτοὺς καὶ οἱ αὐτοῦ ἅπαντες παραχρῆμα, 34 ἀναγαγὼν τε αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον παρέδθηεν τράπεζαν, καὶ ἡγαλλιάσατο πανοικεῖ πεπιστευκῶς τῷ θεῷ. 35 ἡμέρας δὲ γενομένης ἀπέστειλαν οἱ στρατηγοὶ τοὺς ραβδούχους λέγοντες· ἀπόλυσον τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνους. 36 ἀπήγγειλεν δὲ ὁ δεσμοφύλαξ τοὺς λόγους τούτους πρὸς τὸν Παῦλον, ὅτι ἀπέσταλκαν οἱ στρατηγοὶ ἵνα

aus Furcht vor dem Erdbeben) sich auf dem Hofe des Gefängnisses zusammengeschart hatten. — v. 33. *εν εκ. τ. ωρα*) hebt hervor, wie er keinen Augenblick mehr zögern wollte, die Spuren der ihnen widerfahrenen Misshandlung zu tilgen. Das *ελουνσεν* (9, 37), prägnanterweise mit *απο τ. πlegg.* verbunden, setzt, ebenso wie das *εβαπτισθη*, das darum hier gleich angeschlossen wird, Wasser im Hofraum voraus. Die Angehörigen (*οι αυτου*, vgl. I Kor. 1, 11. Röm. 16, 10) sind die Glieder seines Hauses. — v. 34. *αναγαγ.*) vom Hof in seine höher belegene Wohnung. Das *τε* verbindet den zweiten Beweis seiner Dankbarkeit eng mit dem durch das parallele *παραλαβ.* eingeleiteten ersten (v. 33). Das *παρεδθη.* (Lc. 9, 16) *τραπεζ.* geht natürlich auf das auf dem Tische bereitete Mahl, das Paulus ohne Skrupel mit den Unbeschnittenen einnimmt. Das *ηγαλλιασατο* (Lc. 10, 21) geht auf die Freude über ihren Christenstand. Zu *πανοικει* vgl. Exod. 1, 1. Das *πεπιστ. τ. θ.* geht darauf, dass er von der Wahrheit des ihm verkündigten Gotteswortes überzeugt (vgl. 8, 12) und somit der durch die Taufe ihm versiegelten Errettung gewiss war. — v. 35. *ημερ. γεν.*) wie 12, 18: bei Tagesanbruch senden die Prätores die Liktores, um den Kerkermeister zur Freilassung der Gefangenen anzuweisen. Dass dabei auf die Nachtszene v. 25—34 gar kein Bezug genommen wird, während sich leicht genug erklärt, dass die Prätores über Nacht ihr durch den Volkstumult ihnen abgepresstes Verhalten als unbesonnen erkannt haben und wieder gut machen wollen, könnte die Vermutung wecken, dass die Erzählung von jener aus einer schriftlichen Quelle von Lc. aufgenommen und in seinen Bericht eingeschaltet ist. Aber irgend eine sichere Spur, dass ihm dieselbe schriftlich vorlag, ist nicht sichtbar, und die freie Ausmalung, welche so vieles völlig unmotiviert lässt, führt mehr auf mündliche Überlieferung. — v. 36. *τ. λογ. τουτ.*) vgl. 5, 5. 24. Dass der Inhalt der dem Kerkermeister gewordenen Weisung mit *οτι* recit. noch einmal direkt formuliert wird, hebt hervor, dass er nicht etwa aus persönlichem Wohlwollen und auf eigene Gefahr sie in Freiheit setzt, sondern auf ausdrücklichen Befehl (bem. das Perf.). Zu *νυν ουν* vgl. 10, 33. 15, 10, zu *πορ. εν ειρηνη* Lc. 7, 50. Das *εξελδοντες* geht auf das Gefängnis, in dem sie sich auch in der Wohnung des Kerkermeisters (v. 34) noch befanden. Wie dieser sich an Paulus wendet, der also auch ihm als die

ἀπολυθῆτε· νῦν οὖν ἐξελθόντες πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ. 37 ὁ δὲ Παῦλος ἔφη πρὸς αὐτούς· δεῖραντες ἡμᾶς δημοσίᾳ ἀκατακρίτους, ἀνθρώπους Ῥωμαίους ὑπάρχοντας, ἔβαλον εἰς φυλακὴν, καὶ νῦν λάθρα ἡμᾶς ἐκβάλλουσιν; οὐ γάρ, ἀλλὰ ἐλθόντες αὐτοὶ ἡμᾶς ἐξαγαγέτωσαν. 38 ἀπήγγειλαν δὲ τοῖς στρατηγοῖς οἱ ραβ-
 δοῦχοι τὰ ῥήματα ταῦτα. ἐφοβήθησαν δὲ ἀκούσαντες ὅτι Ῥω-
 μαῖοί εἰσιν, 39 καὶ ἐλθόντες παρεκάλεσαν αὐτούς, καὶ ἐξαγα-
 γόντες ἡρώτων ἀπελθεῖν ἀπὸ τῆς πόλεως. 40 ἐξελθόντες δὲ
 ἀπὸ τῆς φυλακῆς εἰσηλθόντες πρὸς τὴν Λυδίαν, καὶ ἰδόντες παρ-
 εκάλεσαν τοὺς ἀδελφούς, καὶ ἐξηλθόντες.

leitende Person gilt, so antwortet Paul. auch v. 37 im Namen beider. Das *προς αὐτους* setzt voraus, dass der Kerkermeister die Liktores zu denselben geführt hat, damit sie von P. und S. die Bestätigung seiner Mitteilung erhalten. Sowohl die Geißelung mit Ruten, hier durch die Öffentlichkeit, wie das *δημος*. (II Makk. 6, 10. III Makk. 2, 27) sagt, mit empfindlicher Beschimpfung verbunden, als die Bestrafung ohne ordentlichen Urteilspruch war eine Verletzung ihres römischen Bürgerrechts. Wenn auch Silas, wie Paul. (22, 28), das römische Bürgerrecht besass, so hat ihn Paul. vielleicht ebendeshalb zu seinem Gefährten ausgewählt (15, 40); doch kann es auch der Erzähler voraussetzen, während ihm nur das gegen Paulus begangene Versehen mit zu gut kam. Das *καὶ νῦν* (13, 11) markiert den Gegensatz gegen ihr früheres Verhalten, das sie keineswegs mit ihrem gegenwärtig bereits im Vollzuge begriffenen (bem. das Praes.) wieder gut machen. Das *λάθρα* (Mt. 1, 19. 2, 7) steht im Gegensatz zu *δημοσίᾳ*, wie das *εκβάλλ.* zu *εβαλον*. Die in der Frage liegende Entrüstung wird begründet durch das kategorische: Nein (Mt. 5, 37) auf die Aufforderung des Kerkermeisters, dem das *ἀλλὰ* die Forderung entgegenstellt, dass sie in Person (bem. das *ελθόντες*) sie hinausführen sollen. Diese Genugthuung soll die Schmach, die durch ihre Behandlung auf die Sache des Evangeliums fällt, aufheben. — Aus v. 38 erhellt, dass die Prätores sich bewusst waren, durch das tumultuarische Vorgehen, dem keine Erkundigung nach ihren Personalien vorherging (v. 22f.), ihm die Berufung auf das römische Bürgerrecht abgeschnitten zu haben. — v. 39. *ελθόντες*.) knüpft absichtlich an die Forderung v. 37 an, doch so, dass sie ihnen ausdrücklich zu- redeten, nämlich sich mit dieser Form des *εξαγειν* zufrieden zu geben, womit sich die Bitte verband (bem. das Imperf.), die Stadt zu verlassen, weil ihr längerer Aufenthalt sie immer noch wegen ihres unbesonnenen Vorgehens in Verlegenheit setzen konnte. — v. 40. *ιδόντες*) geht auf die Brüder, die sich wohl zum Abschied bei der Lydia versammelt hatten. Erst ihre Erwähnung setzt einen umfassenderen Erfolg der Wirksamkeit in Phil. voraus. Zu *παρεκάλεσαν* vgl. 15, 32. Aus dem *ἐξηλθόντες* ergibt

XVII, 1 διοδεύσαντες δὲ τὴν Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Ἀπολλωνίαν ἤλθον εἰς Θεσσαλονίκην, ὅπου ἦν συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων. 2 κατὰ δὲ τὸ εἰωθὸς τῷ Παύλῳ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτοῖς, καὶ ἐπὶ σάββατα τρία διελέξατο αὐτοῖς, ἀπὸ τῶν γραφῶν 3 διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ Ἰησοῦς. ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. 4 καὶ τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλῳ, τῶν τε σεβο-

sich aufs neue, dass der Augenzeuge nicht mehr in Phil. war (vgl. zu v. 18f.), während die Begleitung des Tim. nach v. 3 als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

17, 1—15. Paulus in Thessalonich und Beroea. — διοδεύσ.) wie Lc. 8, 1. Bem., wie die Städte, die sie auf ihrem Wege (der via Egnatiana) durchwanderten, mit dem Art. stehen, während die eigentliche Angabe des Reiseziels, wie gewöhnlich, artikellos. Dass dort eine Synagoge der Juden (14, 1) war, hebt der Erzähler hervor, weil in ihr Paul. seiner Gewohnheit gemäss (κατὰ τ. εἰωθ., wie Lc. 4, 16) anknüpfen konnte (v. 2). Aus dem Dativ ergänzt sich das Subjekt zu εἰσῆλθ. πρὸς (16, 40); Paulus erscheint also auch hier als der eigentliche Leiter der Mission (vgl. 16, 36f.). Aus dem ἐπὶ σαββ. τρία (13, 31. 16, 18) würde folgen, dass Paulus nur 2—3 Wochen in Thess. blieb und sich ausschliesslich der Judenmission widmete, während wir aus den Briefen des Apostels sehen, dass er dort Arbeit nahm, wiederholt Unterstützungen aus Phil. empfing und eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde gründete. Der Erzähler ist also auch hier über die Details seiner dortigen Wirksamkeit ganz ungenau unterrichtet, weshalb sein Bericht unmöglich aus einer augenzeugenschaftlichen Quelle stammen kann, und hat nur das Interesse, darzuthun, wie ernstlich sich Paulus seinen Landsleuten gewidmet und doch nichts erzielt habe, als dass die Feindschaft derselben dort überhaupt seiner Wirksamkeit ein Ende machte. Das ἀπο τ. γραφ. gehört zu διανοίγ. — v. 8. Seine Unterredungen mit ihnen (διελέξ., von hier an häufig in den Act.) drehten sich darum, dass er ihnen, von der Schrift ausgehend, eröffnete und darlegte (παρατίθ., wie Deut. 4, 44), dass der Messias leiden und auferstehen musste, wie einst Jesus seinen Jüngern (Lc. 24, 46). Dann geht die Inhaltsangabe seiner Gespräche in die orat. dir. über, wie 1, 4, indem er darlegte, wie das vorausweisende οὗτος sagt, dass der Jesus, dessen Verkündigung seine spezielle Aufgabe war (bem. das betonte ἐγώ), eben jener Messias sei, von dem er solches nachgewiesen. — v. 4. ἐπείσθησαν) Nur etliche von ihnen wurden überzeugt (ἐπείσθ., wie Lc. 20, 6) und von Gott (vgl. 2, 47) als Anhänger dem P. und S. zugeteilt. Das τε—τε fügt als eine zwiefache, aber durchaus gleichartige Ergänzung hinzu, dass neben

μένων Ἑλλήνων πληθος πολὺ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι. 5 ζηλώσαντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ προσλαβόμενοι τῶν ἀγοραίων ἄνδρας τινὰς πονηροὺς καὶ ὀχλοποιήσαντες ἐθορύβουν τὴν πόλιν, καὶ ἐπιστάντες τῇ οἰκίᾳ Ἰάσονος ἐζήτουν αὐτοῖς προαγαγεῖν εἰς τὸν δῆμον. 6 μὴ εὐρόντες δὲ αὐτοὺς ἔαυρον Ἰάσονα καὶ τινὰς ἀδελφοὺς ἐπὶ τοὺς πολιτάρχας, βοῶντες ὅτι οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεσιν, 7 οὗς ὑποδέχεται Ἰάσων· καὶ οἷτοι πάντες ἀπέναντι τῶν

jenen einzelnen Juden von den bereits zur Synagoge sich haltenden (σεβομ.) Hellenen eine grosse Menge (wie 14, 1, aber mit voranstehendem Subst., weil die Menge im Gegensatz zu den *τινες* betont wird) und von Weibern der Vornehmen (13, 50), die natürlich Heidinnen, nicht wenige gewonnen wurden, also wieder die Heiden sich empfänglicher zeigten. Von einer spezifischen Heidenmissionsthätigkeit, die doch I Thess. 1, 9f. deutlich vorausgesetzt wird, ist gar keine Rede, geschweige denn von einer längeren Wirksamkeit unter den bekehrten Heiden, wie sie I Thess. 2, 9ff. schildert. Der Erzähler eilt sofort dazu, wie die Feindschaft der Juden seinem Wirken dort ein Ende bereitete. — v. 5. *ζηλωσαντες*) wie I Makk. 2, 24, von dem Zorneifer, den die Verkündigung Jesu unter den Juden erregte. Der betont voranstehende Gen. charakterisiert die Kategorie von Menschen, aus denen sie sich etliche recht schlechte zugesellten, als müssiges Gesindel, wie es sich auf dem Markte umhertreibt (*αγοραῖοι*) und immer bereit ist, Aufläufe anzuzetteln (*ὀχλοποιῶν*). Das *ἐθορύβουν* steht nur hier transitiv: sie versetzten die Stadt in Aufruhr, sodass sie, von tumultuierenden Pöbelhaufen begleitet, plötzlich vor dem Hause des Jason erschienen (*ἐπεστήσαν*). Dass der Erzähler einfach voraussetzt, dass dieser Jason die Missionare aufgenommen hatte (v. 7), zeigt, wie er aus dem Aufenthalt in Thess. nur erzählt, was ihm für seinen Pragmatismus von Bedeutung ist; der Name desselben kann ihm leicht im Verkehr mit Paul. bekannt geworden sein. Bei *εἰς τ. δῆμον* (12, 22) ist schwerlich an eine geordnete Volksversammlung gedacht. Sie wollten die Missionare der Volksjustiz überliefern. — v. 6. *μὴ εὐροντ.*) wie 12, 19: da sie dieselben nicht fanden, schleppten sie (vgl. 14, 19) den Jason und etliche Brüder, die sie gerade bei ihm versammelt fanden, vor die Stadtobrigkeit (vgl. 16, 19). Erst aus dem *τινας ἀδελφ.* erhellt, dass sich bereits eine Gemeinde gebildet hatte. Das *βοῶντες* malt das Ungestüm, womit sie ihre Anklage erhoben. Daher das absichtlich übertreibende *οἱ τὴν οἰκουμ.* (Lc. 2, 1) *ἀναστατώσ.*, wonach sie das ganze römische Reich aufgewiegelt haben und nun auch hier anwesend sind, um dasselbe zu thun. — v. 7. *υποδέχεται*) wie Lc. 10, 38. 19, 6, von gastlicher Aufnahme. Das *οἷτοι πάντες* geht auf Jason und die anwesenden Brüder zusammen mit P. und B.,

δογματῶν Καίσαρος πράσσουσιν, βασιλεία ἑτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν. 8 ἐτάραξαν δὲ τὸν ὄχλον καὶ τοὺς πολιτάρχας ἀκούοντας ταῦτα, 9 καὶ λαβόντες τὸ ἱκανὸν παρὰ τοῦ Ἰάσονος καὶ τῶν λοιπῶν ἀπέλυσαν αὐτούς. 10 οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐθέως διὰ νυκτὸς ἐξέπεμψαν τὸν τε Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἰς Βέροιαν, οἵτινες παραγενόμενοι εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων ἀπήεσαν. 11 οὗτοι δὲ ἦσαν εὐγενέστεροι τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ, οἵτινες ἐδέξαντο τὸν λόγον μετὰ πάσης προθυμίας, τὸ κατ' ἡμέραν ἀνακρίνοντες τὰς γραφάς, εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως. 12 πολλοὶ μὲν οὖν ἐξ αὐτῶν ἐπίστευσαν, καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν

deren Anhänger sie sind. Das *απεναντι* steht hier im Sinne von Sir. 37, 4: im Gegensatz zu den Edikten (Lc. 2, 1) des Kaisers handeln sie, indem sie behaupten, es gebe einen andern König (als den rechtmässigen), nämlich Jesum. Die Predigt von der *κυριοιτης* Jesu wird politisch verdächtigt, wie Lc. 23, 2. — v. 8. *εταραξαν*) wie 15, 24: sie versetzten die Volksmenge in Unruhe wegen der drohenden Revolution. Die Miterwähnung der Stadtobrigkeit leitet über zu dem, was dieselbe nach v. 9 that, und was freilich zeigt, dass sie nicht, wie die Volksmenge, sich verunruhigen liess, sondern so besonnen war, sich damit zu begnügen, dass sie sich die genügende Kautio von Jason und den Übrigen (d. h. den Brüdern v. 6) geben liess dafür, dass nichts Ungesetzliches im Werke sei. — v. 10. *οι δε αδελφ.*), von denen v. 6 nur einige erwähnt, setzt ebenfalls den Bestand einer Gemeinde daselbst voraus. Man hielt es also doch für geraten, keine weiteren Machinationen der Juden abzuwarten, sondern sie sofort über Nacht (16, 9) nach Beroea zu senden. Daraus, dass Tim. neben den beiden zunächst Bedrohten und daher durch *τε — και* eng Verbundenen nicht mit genannt, ist nicht zu schliessen, dass er in Thess. blieb, da ja auch 16, 40 seiner nicht gedacht ist. Das *οιτινες* hebt hervor, wie sie trotz des durch die Feindschaft der Juden notwendig gewordenen Ortswechsels nicht etwa die Judenmission aufgaben, sondern sobald sie (in Beroea) angekommen, sofort wieder die Judensynagoge aufsuchten (*απηεσαν* wie II Makk. 12, 1). — v. 11. *οιτοι*) sind die Juden in Beroea, in deren Synagoge er ging. Das *ευγενεστ.* steht, anders als Lc. 19, 12, im Sinne von: wohlgesinnter (vgl. IV Makk. 6, 5. 9, 27), vielleicht mit dem Nebebegriff einer nobleren Gesinnung, in Folge derer sie (*οιτινες*) das Wort mit jeder Art von (d. h. mit der grössten) Bereitwilligkeit annahmen (8, 14. 11, 1). Zu *το καθ' ημεραν* vgl. Lc. 11, 3. 19, 47. Das *ανακριν.* geht hier auf das Erforschen der Schriften danach, ob (*ει c. opt.* wie I Kor. 14, 10) das von den Missionaren Verkündigte sich wohl so verhalten möchte (vgl. 7, 1. 12, 15). — v. 12. *μεν ουν*) deutet an, dass viele von ihnen infolge dieses selbständigen Nachforschens zum Glauben kamen,

τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι· 13 ὥς δὲ ἔγνωσαν οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι ὅτι καὶ ἐν τῇ Βεροίᾳ κατηγγέλη ὑπὸ τοῦ Παύλου ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, ἤλθον καὶ αὐτοὶ σαλεύοντες καὶ ταράσσοντες τοὺς ὄχλους. 14 εὐθὺς δὲ τότε τὸν Παῦλον ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν· ὑπέμεινάν τε ὁ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος ἐκεῖ. 15 οἱ δὲ καθιστάνοντες τὸν Παῦλον ἤγαγον ἕως Ἀθηνῶν, καὶ λαβόντες ἐντολὴν πρὸς τὸν Σίλαν καὶ τὸν Τιμόθεον, ἵνα ὥς τάχιστα ἔλθωσιν πρὸς αὐτόν, ἐξήρσαν.

16 ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοῦ τοῦ Παύλου, παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, θεωροῦντος κατείδω-

und bereitet zugleich v. 13 vor. Auch hier sind es vor allem vornehme hellenische Frauen (13, 50), die, obwohl sie noch keine Beziehung zur Synagoge hatten, gläubig wurden, aber auch Männer (wozu sich aus dem ελλήν. Mc. 7, 28 der entsprechende Begriff ergänzt) in nicht geringer Zahl. Auch hier liegt dem Erzähler vor allem daran, v. 13 hervorzuheben, wie die Juden von Thess., sobald sie erfuhren, dass auch in Beröa von Paul. (vgl. zu v. 2) das Wort Gottes verkündigt wurde, kamen und auch dort die Volksmassen in Bewegung brachten (σαλ., wie II Thess. 2, 2) und verunruhigten (v. 8), um den Apostel auf diese Weise in seiner Heidenmission zu behindern (vgl. I Thess. 2, 16). Bem., wie das ἀπο τῆς Θεσσ. bereits durch das Hauptverbum ἤλθον determiniert ist. — v. 14. τότε nach εὐθὺς hebt hervor, dass sofort damals, als diese Agitationen begannen, die Glieder der Gemeinde (v. 10) dieselben für so gefährlich hielten, dass sie Paulus fortschickten, und zwar bis an das Meer (ἕως vor einer anderen Präp., wie Lc. 24, 50). Auch das damit durch τε eng verbundene Zurückbleiben nicht nur seines Mitarbeiters, sondern auch seines persönlichen Gehilfen (bem. das τε — καὶ) scheint die Flucht des Paulus, der nach v. 13 zunächst bedroht war, maskieren zu sollen. — v. 15. καθιστάνοντες) wie Jos. 6, 23. I Sam. 5, 3 im Sinne von: einen zur Stelle bringen, begleiten. Erst in Athen glaubten sie ihn in Sicherheit. Da Paulus offenbar die erste beste Schiffsgelegenheit benutzte, konnten Silas und Tim. erst durch die rückkehrenden Begleiter Nachricht, wohin er gegangen, und den Auftrag empfangen, sie möchten (bem. das abgeschwächte ἵνα, wie Lc. 20, 28) so schnell als möglich zu ihm kommen. Nach 18, 5 scheint der Erzähler nicht zu wissen, dass dieser Befehl ausgeführt und beide (wenn auch nur auf kurze Zeit, vgl. I Thess. 3, 1) zu ihm nach Athen gekommen sind. Zu ἐξήρσαν vgl. 13, 42.

17, 16 — 34. Paulus in Athen. — ἐκδεχομ.) Während er noch auf Grund des Befehls v. 15 ihre Ankunft erwartete, ward sein Geist (7, 59) entrüstet (vgl. I Kor. 13, 5), weil er beobachtete, wie die Stadt mit Götzen-

λον οὖσαν τὴν πόλιν. 17 διελέγετο μὲν οἷν ἐν τῇ συναγωγῇ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις καὶ ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν πρὸς τοῖς παρατυγχάνοντας. 18 τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρίων καὶ Στοικῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ, καὶ τινες ἔλεγον· τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; οἱ δὲ ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι, ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο. 19 ἐπιλαβόμενοι δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον, λέγοντες· δυνάμεθα γνῶναι τίς ἡ καινὴ αὕτη ἣ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδασχὴ; 20 ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν βουλόμεθα οὖν γνῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι. 21 Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδη-

bildern erfüllt war. — v. 17. *μεν ουν*) folgert daraus, wie er nicht nur (an den gottesdienstlichen Tagen) in der Synagoge mit den dort sich versammelnden Juden und Proselyten (v. 4) sich unterredete, sondern auch, was er jeden Tag (*κατα πασ. ημερ.*, verstärkt nach Analogie von 13, 27, 15, 36) thun konnte, auf dem Markt (16, 19) mit den (dort) zufällig Anwesenden. — v. 18. Das *lucan. δε και* bildet hier den Gegensatz zu dem *μεν* v. 17, sofern auch etliche Philosophen (aus den beiden Hauptschulen) mit ihm anbanden, d. h. sich zu unterreden begannen, worin nach 4, 15 noch nichts Feindseliges liegt. Erst nach dem folgenden sagen einige verächtlich: Was sollte wohl dieser Schwätzer sagen wollen? Der absichtlich inkorrekte Gegensatz (*οι δε*) deutet an, dass es nicht etliche jener Philosophen waren, die doch auf den Verkündiger fremder (*ξενων*, wie Hebr. 13, 9) Gottheiten (*δαιμον.*, im Sinne von I Kor. 10, 20f.), der er zu sein schien, aufmerksam wurden. Da der Satz mit *οτι* eine Bemerkung des Verf. ist (vgl. Mc. 3, 30), so können nicht zwei Gottheiten gemeint sein, sondern dass die immer von diesem Jesus ausgesagte *αναστασις* ihn als eine zweite Gottheit erscheinen liess. — v. 19. *επιλαβ.*) freundschaftlich, wie 9, 27. — *ηγαγον*) Dass das nicht von einem Vorführen vor den Gerichtshof, sondern rein lokal gemeint ist, zeigt die verbindliche Frage: können wir erfahren, welches diese neue von dir vorgetragene Lehre ist? Sie wollen ihn also nur aus dem Marktgewühl auf den stillen Areshügel führen, in dessen weihevoller Umgebung er seine neue Götterlehre verkündigen soll. — v. 20. *ξενιζοντα*) wie II Makk. 9, 6. I Petr. 4, 4, 12, wird durch das rhetorische *τινα* (vgl. Hebr. 10, 27 *φοβερα τις*) verstärkt: recht befremdendes bringst du uns zu Gehör (*εις τας ακοας*, wie Lc. 7, 1). So wollen wir denn erfahren, was diese (so seltsamen Dinge) sein (d. h. bedeuten, vgl. Lc. 8, 9) wollen. Das *βουλόμεθα* steht, weil es nicht mehr ein Wunsch ist, den sie hegen, sondern weil der Entschluss, ihn zu hören, sie bestimmt hat, ihn herzuführen. — v. 21. *δε*) führt eine erläuternde Bemerkung darüber ein, wie Athener (ihrem Volkscharakter nach, daher

μοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ῥηκαίρουσι ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον. 22 σταθεῖς δὲ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου ἔφη· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. 23 διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπετέγραπτο· ἀγνώστῳ Θεῷ. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. 24 ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ, 25 οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται προσ-

ohne Art.) insgesamt (also auch die v. 19f. Redenden) und die dort angesessenen Fremden, die ihren Charakter angenommen, für nichts anderes geeignete Zeit (Musse) hatten, als zu sagen etwas oder (wie hier) zu hören etwas, das neuer (v. 19) wäre, als das zuletzt gehörte. Auch diese Schilderung (bem. das Imperf.) ihrer Neugier und Redseligkeit schliesst jeden Gedanken an eine Gerichtsverhandlung aus. — v. 22. σταθεῖς) wie 2, 14, und das ἐν μέσῳ τ. ἀρ. παγ. giebt der Rede eine gewisse Feierlichkeit. Da Paulus damals (vgl. v. 16) in Athen noch ganz allein war, kann dieselbe nicht aus einer augenzeugenschaftlichen Quelle herrühren, sondern nur von dem Erzähler nach Hörensagen und nach der Art, wie er in ähnlichen Fällen den Apostel reden gehört hatte, als Beispiel seiner Heidenmissionspredigt (Gegenstück zu der Synagogenrede Kap. 13) ausgeführt sein. — κατὰ πάντα) Nach allem, was ich sehe, betrachte ich euch als solche, die gottesfürchtiger sind als andere. Bem. das feingewählte δεισιδαιμ. (vgl. das Subst. 25, 19), das sein Urteil über den Gegenstand und die Art ihrer Gottesfurcht dahingestellt sein lässt. — v. 23. διερχομ.) c. acc., wie 16, 6: durchwandelnd und immer wieder betrachtend (ἀναθεωρ., wie Hebr. 13, 7) eure Heiligtümer (σεβάσματα, wie II Thess. 2, 4, vgl. Sap. 14, 20. 15, 17), traf ich auch einen Altar, auf welchem die Aufschrift lautete: einem unbekannten Gott. Dass Paul. an einen von ihm gesehenen anknüpft, schliesst nicht aus, dass es mehrere solcher in Athen gab. Absichtlich besagt das neutrische ο (vgl. Joh. 4, 22), dass er nicht jenen unbekannten Gott mit dem von ihm verkündigten identifiziert, sondern dass er das ihnen nach dem in jener Aufschrift liegenden Zugeständnis unbekannte göttliche Wesen, das sie durch Errichtung jenes Altars verehren (εὐσεβ. c. acc., wie IV Makk. 11, 5), ihnen verkündige. Bem. das nachdrückliche, den Relativsatz aufnehmende τοῦτο. — v. 24. τὸν κόσμον) fasst das in den Parallelstellen stehende οὐραν. κ. γῆν (4, 24. 14, 15) zusammen, weil der Schöpfer der Welt noch ausdrücklich als Herr Himmels und der Erde bezeichnet werden soll. Bem. das wiederaufnehmende οὗτος und das lucan. ὑπάρχων. Zu οὐκ ἐν χειρ. — κατοικεῖ vgl. 7, 48. — v. 25. οὐδε) auch wird er nicht von menschlichen Händen (mittelst Opferdarbringungen) bedient (während es ein θεράπ. Gottes in anderm Sinne

θεόμενος τινος, αὐτὸς διδούς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα· 26 ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, 27 ζητεῖν τὸν Θεόν, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὔροιεν, καί γε οὐ μακρὰν

nach Jes. 54, 17 sehr wohl giebt), als einer der irgend etwas bedarf (προσδ., wie Prov. 12, 9. Sir. 11, 12). Das αὐτός betont zur Begründung davon, wie er selbst vielmehr einer ist, der allen (maskulinisch, in Anknüpfung an das in ἀνθρωπινῶν liegende Hauptwort) Leben (im leiblichen Sinne, wie Lc. 12, 15. 16, 25) und Odem (πνοή, vgl. Gen. 2, 7. Prov. 24, 12), der das Leben erzeugt, und das Sämtliche giebt, das sie zur Erhaltung desselben bedürfen. — v. 26. ἐποίησεν) schliesst mit dem engverbindenden τε an das ποιήσας v. 24 an, wie auch die ganze Menschengeschichte auf einem analogen Wirken Gottes beruht. Zu dem ἐξ ἑνός, das die Emendatoren unnötigerweise durch αἵματος erläuterten, ergänzt sich aus dem sonst bei πᾶν ἔθνος ganz überflüssigen Genit. von selbst ἀνθρώπων. Es hebt lediglich die Einheitlichkeit des Menschengeschlechts hervor, weil nur dann es einer Erklärung bedarf, warum jetzt verschiedene Nationen über die Erde hin, eine jede an ihrem Orte, wohnen, was eben auf das Walten Gottes zurückgeführt werden soll. Der artikellose Ausdruck ἐπὶ παντ. προσώπ. τ. γ. kann natürlich nicht die ganze Erdoberfläche (im Sinne von Gen. 2, 6) bezeichnen, die ja auch keineswegs jedes Volk bewohnt; sondern jede Gegend ist als ein besonderes Angesicht der Erde, eine besondere Erdfläche (vgl. Jes. 49, 23) gedacht, entsprechend dem πᾶν ἔθνος, so dass jedes Volk eine andre bewohnen kann. Das ὀρίσας erläutert die Art jenes ἐποίησεν. Der Gen. τ. κατοικίας αὐτῶν gehört sowohl zu dem artikellosen προστεταγμ. καιροῦς, d. h. zu den mit den Wanderungen der Völker immer wechselnden Fristen ihres Wohnens auf der ihnen angewiesenen Fläche, als zu dem τὰς ὁροθεσίας, d. h. zu den bestimmten Grenzfestsetzungen ihres Wohnens, welche für jede solche Frist den Umfang ihres Gebiets regeln mussten. Eben weil diese Verteilung der Völker über die Erde, welche sie trennt (auch in ihrer Gottesverehrung), von einem Gott herrührt und von einem Menschen ausging, kann sie auch nur einen einheitlichen Zweck haben, wie ihn v. 27 ausspricht. Der blossе Inf. kann nur von einem Worte abhängen, in dem sein Subjekt liegt, also von κατοικεῖν. Gott liess sie an den verschiedensten Orten der Erde (nicht etwa an der Stätte seiner Gnadengegenwart) wohnen, damit in ihnen das Verlangen erwache, ihn zu suchen. Zu εἰ c. opt. vgl. v. 11, nur hier mit dem verstärkten ἀγάγε (statt des einfachen ἀγα 8, 22) verbunden: ob sie hiernach etwa ihn herausfühlen und finden möchten. Das ψηλαφαν steht nicht von einem Tasten im Dunkeln (wie Hiob 5, 14), sondern gerade von einem handgreiflichen Gewahrwerden (wie Lc. 24, 39),

ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. 28 ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. 29 γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ Θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν, χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. 30 τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεὸς

das überall möglich sein musste auf der von ihm geschaffenen Erde (v. 24, vgl. Röm. 1, 20), zumal er ja (καίγε, wie 2, 18) sich nicht fern (οὐ μακρὰν ἀπο, wie Lc. 7, 6) befindet von einem jeden von ihnen. Zur Sache vgl. Jerem. 23, 23f. — v. 28 begründet das (auf den Schluss von v. 25 zurückgreifend) durch ihre ständige Abhängigkeit von ihm, deren Bewusstsein solche handgreifliche Wahrnehmung Gottes ihnen aufdringen musste. Das ἐν αὐτῷ besagt, wie 3, 6. 4, 7. 9f., dass in ihm unser Leben (ζῶμεν, vgl. die ζῶη v. 25), wie jede Lebensregung (Gen. 7, 21. 8, 17. 19), die durch die πνοή v. 25 in Bewegung gesetzt wird, und unser Sein überhaupt (mit allen seinen Lebensbedingungen, vgl. τα πάντα v. 25) begründet ist und dauernd beruht. Zu ὡς καὶ vgl. 13, 33. Das καθ' ἡμᾶς umschreibt den Gen. (die bei euch wirkenden), wie Eph. 1, 15. Das Dichterwort (ποιηταί, nur hier) des Ciliciers Aratus kehrt ähnlich auch bei Kleantes wieder, und war dem Apostel wohl als geflügeltes Wort geläufig. Der, von dem wir stammen (τοῦ dichterisch für τοῦτον), ist es, von dem wir uns ständig abhängig fühlen müssen. — v. 29. οὖν) Da wir also (nach diesem Dichterwort) ein von ihm (bem. die nachdrucksvolle, gesperrte Stellung des τοῦ Θεοῦ) erzeugtes Geschlecht (7, 13. 13, 26) sind. Das οὐκ ὀφείλ. enthält eine Litotes (vgl. Röm. 8, 12) anstatt: wir dürfen nicht wännen, dass das göttliche Wesen (το Θεῖον) ähnlich sei irdischen Substanzen, wie Gold oder Silber (von dem Metall als solchem, anders ἀργύριον, χρυσιον 3, 6) oder Stein, einem Gebilde (χαράγμα, so nur hier) von menschlicher Kunstfertigkeit (Apok. 18, 22) oder menschlicher Überlegung (ἐνθυμησ., wie Mt. 12, 25. Hebr. 4, 12). Genau wie Röm. 1, 23 wird vorausgesetzt, dass die Heiden in den Götzenbildern zwar nicht die Götter selbst sehen, aber doch ihr Wesen für etwas ihnen Ähnliches halten müssen, wenn sie durch dieselben abgebildet werden könnten, während wir, die wir von Gott abstammen, doch etwas völlig anderes sind als jene irdischen Substanzen und die Gebilde aus ihnen. — v. 30. μὲν οὖν) folgert aus v. 29, dass die Zeiten, in denen die Heiden Götzenbilder verehrten, Zeiten der Unwissenheit (ἀγν., wie 3, 17) waren, in denen sie Gott noch nicht gefunden hatten, wie sie sollten und konnten (v. 27f.), während das μὲν den Gegensatz involviert gegen Zeiten, in welchen diese Entschuldigung nicht mehr gelten wird (vgl. das τα νυν im folgenden, wie 4, 29. 5, 38). Denn so gewiss die Sünden der Heiden trotz ihrer relativen Entschuldbarkeit durch die ἀγνοία strafbar bleiben, so hat doch Gott über diese Zeiten gnädig hinweg-

τὰ νῦν ἀπαγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, 31 καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. 32 ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν, οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν· ἀκουσόμεθ' αὐτοῦ περὶ τούτου καὶ πάλιν. 33 οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν. 34 τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ

gesehen, was nicht zeitliche Gerichte (wie Röm. 1, 24 ff.), aber die Herbeiführung des definitiven Gerichtes ausschloss (vgl. Röm. 3, 25). Der Inf. nach ἀπαγγ. drückt, wie oft nach verb. dic. (vgl. 14, 15), ein Sollen aus. Das πάντας wird durch πανταχοῦ (Lc. 9, 6) verstärkt. Das μετανοεῖν fordert nicht bloss die Abkehr von der Thorheit des Götzendienstes, sondern im umfassendsten Sinne eine Sinnesänderung, da ihr Gewissen den Heiden sagt, zu wieviel Sünden sie ihre gegenwärtige Gesinnung verleitete. — v. 31. καθότι) wie 2, 24. 45. Die Aufforderung dazu erfolgt angesichts der Thatsache, dass Gott den grossen Gerichtstag (Röm. 2, 5) bereits festgesetzt hat (ἔστησεν, wie I Makk. 4, 59), von dessen Nähe naturgemäss die Heidenmissionspredigt ausging (I Thess. 1, 10). Schon steht Gott im Begriff zu richten den Erdkreis (οἰκουμ., wie 11, 28). Das erste ἐν bezeichnet die richterliche Gerechtigkeit als die Eigenschaft, in welcher, das zweite die durch ihn bereits bestimmte Person, in der er (als in seinem Bevollmächtigten, vgl. Röm. 2, 16) das Gericht vollziehen wird. Mit πίστιν kann nur die Überzeugung gemeint sein, dass dieser Mann es sein wird, von dem Errettung und Verdammnis abhängt, und diesen Glauben bietet Gott selbst dar, d. h. er ermöglicht ihm allen durch seine Auferweckung (13, 34), die als seine göttliche Legitimation und damit als stärkster Antrieb zum Glauben gedacht ist. Die Rede weist mit Absicht zunächst erst andeutend auf den Heilmittler und den Heilsweg hin, Eine Unterbrechung ist v. 32 nicht indiziert. In dem, was Paulus redete, hörten sie von einer Totenauferstehung, die ihnen völlig unbegreiflich (vgl. I Kor. 15, 12) und daher Gegenstand ihres Spottes war (ἐχλεύαζ., wie Sap. 11, 14, vgl. das Compos. 2, 13). Wenn dagegen ein Teil der Zuhörer ihn auch wiederum hören wollte, so erhellt, dass sie ihn schon diesmal mit Interesse gehört hatten, und dass ihre Worte nicht bloss eine höfliche Abweisung sind. — v. 33. οὕτως) vertritt eine Verbindungspartikel: mit diesem, allerdings beschränkten, Erfolge ging er fort aus ihrer Mitte. Ähnliche Umschreibungen mit μέσου sehr häufig bei Lc. — v. 34. τινες) mit Nachdruck voranstehend: Es waren nur einige Männer, die, indem sie sich ihm enger anschlossen (κολληθ., vgl. 5, 13. 9, 26), als selbst die Wohlmeinenden v. 32, gläubig wurden. Wenn unter ihnen sogar (καὶ) ein Beisitzer des höchsten Gerichtshofs (des Areopag) war, so wird das doch dadurch abgeschwächt, dass ausser ihm nur ein sonst ganz unbekanntes

Διονύσιος δ' Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις, καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.

XVIII, 1 *μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον.* 2 *καὶ εὑρών τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ρώμης, προσῆλθεν αὐτοῖς,* 3 *καὶ διὰ τὸ ὁμότεχνον εἶναι ἔμμενεν παρ' αὐτοῖς, καὶ ἡργάζοντο· ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ.* 4 *διελέγετο δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον, ἐπειθὲν τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας.* 5 *ὥς δὲ κατήλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ὁ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος, συνείχετο τῷ λόγῳ ὁ Παῦλος, διαμαρτυρούμενος*

Weib und einige namenlose andre erwähnt werden. Dieser durchaus nicht schablonenhaft gezeichnete Erfolg muss auf bestimmter Kunde beruhen, die aber durchaus nicht auf einen Quellenbericht hinweist.

18, 1 — 18. Paulus in Korinth. — *χωρισθεὶς* mit *ex*: nachdem er aus Athen geschieden. — *v. 2. εὐρών* will offenbar hervorheben, wie ungesucht sich die Beziehungen des Paulus zu dem ihm später so nahestehenden Hause angeknüpft hatten. Schon daher kann Aquila damals noch nicht Christ gewesen sein; es war eben ein Volksgenosse, den er traf, und dazu ein hellenistischer Jude, wie er selbst, weil aus Pontus gebürtig, und ebenfalls erst neuerdings (*προσφ.* wie Deut. 24, 5. Ezech. 11, 3) von Italien angekommen samt seinem Weibe Priskilla (bei Paul. *πρισκα* Röm. 16, 3). Auch das *δια το* c. inf. (4, 2) betont, wie Aquila gar nicht absichtlich nach Kor. gekommen war, sondern weil Claudius befohlen hatte, dass alle Juden Rom verlassen sollten (vgl. Suet. Claud. 25). Da sie beide also fremd in der Stadt waren, machte es sich wie von selbst, dass Paul. das Ehepaar aufsuchte, und erst als sich nach *v. 3* bei diesem Besuche ergab, dass sie Handwerksgenossen seien, blieb er bei ihnen und sie trieben (gemeinsam) ihr Gewerbe (*ηγγ.*, wie I Thess. 2, 9. 4, 11), weil sie beide von Handwerk Zeltschneider waren. Dass Paul. bei diesem Zusammenleben sie bekehrte, versteht sich nach allem, was die Erwähnung des Ehepaares veranlasst hat, von selbst. — *v. 4. διελέγ.* *εν τ. συναγ.* wie 17, 2. 17, und zwar, wie das *κατα παν σαββ.* (13, 27. 15, 21) zeigt, mehrere Wochen lang. Das damit durch *τε* verbundene Imperf. *ἐπειθεν* erzählt nicht den Erfolg seiner Unterredungen, sondern fährt in der Schilderung fort, wie er durch dieselben Juden und Hellenen, welche die Synagoge besuchten (14, 1), zu überreden suchte (13, 43). — *v. 5. κατηλθον* wie 11, 27: sie kamen herab von Maked. nach Korinth. Das *ο τε σιλ. κ. τιμ.* weist auf 17, 14 zurück und zeigt aufs neue, wie der Erzähler (irrtümlich) annimmt, dass sie dem Befehl 17, 15 entgegen solange

τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν. 6 ἀντιπασσομένων δὲ αὐτῶν καὶ βλασφημούντων ἐκτιναξάμενος τὰ ἱμάτια εἶπεν πρὸς αὐτούς· τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι. 7 καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς οἰκίαν τινὸς ὀνόματι Τιτίου Ἰούστου σεβόμενου τὸν Θεόν, οὗ ἡ οἰκία ἦν συνομοροῦσα τῇ συναγωγῇ. 8 Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῃ τῇ

in Beroea geblieben waren. Das *συνειλετο* (Sap. 17, 19) schildert, wie er ganz von seiner inzwischen begonnenen Lehrthätigkeit (*λογω*, wie I Kor. 2, 4), die insbesondere darauf gerichtet war, ihnen die Messianität Jesu (vgl. 9, 22) zu bezeugen (10, 42), in Beschlag genommen war, was nur motivieren kann, weshalb er nicht sofort nach ihrer Ankunft mit ihnen weiterreiste. Es scheint also, als hätten die Missionare ursprünglich die Absicht gehabt, nach Erledigung des ihnen gewordenen Auftrags (16, 9f.) heimzukehren, und als habe nur die während des Wartens auf die Gefährten einmal begonnene Wirksamkeit den Paul. bewogen, zu bleiben. — v. 6. *αντιπασσ.*) wie Röm. 13, 2, zeigt, dass es auch hier dem Erzähler darauf ankam zu betonen, wie auch seine eifrigsten Bemühungen um die Juden nur den Widerstand und die Lästereien (13, 45) derselben hervorriefen, sodass er sich völlig von ihnen lossagen musste. Das Ausschütteln der Kleider ist, wie das Abschütteln des Staubes (vgl. 13, 51), symbolisches Zeichen davon. Zu *το αἷμα πλ.* (II Sam. 1, 16) ergänze nach Mt. 23, 35 *εἰθετω*. Die Schuld davon, wenn einst ihr Unglaube blutig bestraft wird, trifft nur sie selbst, er ist rein davon (vgl. Gen. 24, 8. Mt. 27, 24) von jetzt ab (*ἀπο τ. νῦν*, wie Lc. 1, 48. 5, 10), wo er mit allem Eifer ihnen die Wahrheit bezeugt hat. Bem., wie hier zum zweiten Male (vgl. 13, 46) die prinzipielle Wendung des Paulus zur Heidenmission durch den Unglauben der Juden motiviert wird. Das *πορεύσομαι* setzt keineswegs eine intendierte Abreise voraus, sondern bezeichnet nur ein Fortgehen von der gegenwärtigen Stätte seiner Wirksamkeit zu einer andern, die er nach v. 7, nachdem er die Synagoge verlassen (*μεταβ.*, vgl. Lc. 10, 7), in dem Hause eines Proselyten (16, 14) namens Titius Justus fand. Dass dessen Haus gerade an die Synagoge angrenzte, hebt nur hervor, wie er den Bruch mit der Synagoge ostensibel vollzog, und beabsichtigt keineswegs, noch weiterhin Anknüpfungspunkte in der Synagoge zu gewinnen. Darum schliesst sich v. 8 unmittelbar daran die Notiz, wie der Synagogenvorsteher (13, 15), den Paulus nach I Kor. 1, 14 persönlich taufte, gläubig wurde (*ἐπιστ.* c. dat., wie 16, 15) mit seinem ganzen Hause (10, 2), es also innerhalb der Synagoge selbst zu einem Schisma kam. Aber auch viele aus der griechischen (heidnischen) Stadtbevölkerung, da sie hörten, wie die Messiasgläubigen sich von der Synagoge getrennt hatten (mit der man nichts zu thun haben mochte), kamen zum Glauben und liessen sich

οἱ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο. 9 εἶπεν δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι' ὁράματος τῷ Παύλῳ· μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιωπήσῃς, 10 διότι ἐγὼ εἰμι μετὰ σοῦ καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεται σοι τοῦ κακῶσαι σε, διότι λαὸς ἐστὶν μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. 11 ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. 12 Γαλλίανος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας κατεπέστησαν ὁμοθυμαδὸν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Παύλῳ καὶ ἤγαγον αὐτὸν

taufen. Das fehlende Objekt zu *ακουοντες* ergänzt sich aus dem Zusammenhang, wie 13, 48. Das Imperf. schildert den natürlich allmählich sich herausstellenden Erfolg. — v. 9. *εἶπεν δε* zeigt, wie Christus selbst diesen entscheidenden Schritt des Apostels bestätigte. Das *εν οραμ.* 9, 10 wechselt mit dem instrumental *δι οραμ.*, weil das Gesicht noch ausdrücklicher als Nachtgesicht bezeichnet werden soll. Zu *μη φοβου* vgl. Lc. 1, 13. 30. Paulus musste, selbst wenn er eine Wirksamkeit unter den Heiden beginnen wollte, fürchten, durch die Feindschaft der Juden vertrieben zu werden, wie in Thess. und Beroea. Mit dem absoluten *λάλει* (6, 10. 11, 15), welches zu dauernder Verkündigung auffordert (*imper. praes.*), verbindet sich das aoristische *μη σιωπησ.* (Jes. 62, 1. Lc. 1, 20), weil mit jedem Eintritt des Schweigens eben das Reden aufhört. Das erste *διότι* in v. 10 begründet das *μη φοβ.* durch die Zusage seines Beistandes (vgl. 7, 9. 10, 38), der ihn vor jeder Gefährdung schützt, das zweite, weshalb ihm Gott dadurch ein längeres Predigen ermöglicht. Zu *ἐπιθῃς.* vgl. das Decomp. Psal. 3, 7: keiner wird sich an dich machen, um dich zu schädigen (Gen. des Inf., wie 3, 2. 12). Natürlich handelt es sich um einen erfolgreichen Versuch, ihn zu schädigen (*κακ.*, wie 7, 6. 19. 12, 1). Das *λαος μοι ἐστιν* weist darauf hin, dass viele dort seien, die von Gott zum Heile bestimmt sind (13, 48) und darum Christo bereits angehören. — v. 11. *ἐκάθισεν* vom ruhigen Verweilen, wie Lc. 24, 49. Das *δε* bestimmt näher, wie lange er infolge der Weisung v. 9f. in Korinth verblieb. Die anderthalb Jahre umfassen wohl den überlieferten Gesamtaufenthalt in Korinth. Das *εν αἰτοῖς* geht ad syn. auf die Bewohner der Stadt unter denen er das Wort Gottes (4, 29, 31) lehrte (vgl. 11, 26). Von dieser Wirksamkeit des Paulus, welcher der Hauptteil der korinthischen Gemeinde seinen Ursprung verdankte, wird nichts näheres erzählt, als die gegen den Schluss derselben fallende Erfüllung der Verheissung in v. 10a, sodass sich auch hier wieder zeigt, dass die Erzählung nicht aus einer augenzeugenschaftlichen Quelle stammen kann. — v. 12. *ανθυπατου*) wie 13, 7. Da mit dieser Zeitangabe der Zwischenfall, welcher das ruhige Verweilen des Paulus stören zu wollen schien (*δε*), eingeführt wird, muss erst gegen Ende der anderthalb Jahre Jun. Annaeus Gallio, der Bruder des Philosophen Seneca, Prokonsul geworden sein. Die

ἐπὶ τὸ βῆμα, 13 λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβειν τὸν θεόν. 14 μέλλοντος δὲ τοῦ Παύλου ἀνοίγειν τὸ στόμα εἶπεν ὁ Γαλλίων πρὸς τοὺς Ἰουδαίους· εἰ μὲν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ῥαδιούργημα ποιηρόν, ὃ Ἰουδαῖοι, κατὰ λόγον ἂν ἀνέσχόμεν ἡμῶν. 15 εἰ δὲ ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ἡμᾶς, ὤρεσθε αὐτοί· κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι. 16 καὶ ἀπήλασεν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ βήματος. 17 ἐπιλαβόμενοι δὲ πάν-

Juden, die sich auch hier einmütig wider Paulus erhoben, müssen sich von ihm billige Anhörung ihrer Beschwerde versprochen haben und schleppen ihn darum vor (αγεῖν ἐπὶ, wie 9,21) seinen Richterstuhl. Dass die Juden es hier mit Anbringung einer geordneten Klage versuchen, zeigt, dass Paulus bereits zu viel Anhang unter der Bevölkerung, namentlich der niederen Stände (I Kor. 1, 26 ff.), gewonnen hatte, um dieselbe, wie sonst, gegen ihn aufzureizen. — v. 13. *παρὰ τ. νόμον*) Da die Juden im römischen Reich freie Religionsübung hatten, musste dieselbe auch staatlich geschützt sein, so dass, wenn ein Jude eine dem mosaischen Gesetz zuwiderlaufende Religionsübung lehrte und die Menschen (wohl besonders die Proselyten), indem er sie zu beschwatzen suchte (bem. das verstärkende Compos. *αναπ.*, wie Jerem. 29, 8), verwirrte und vom rechten Wege abführte, derselbe entweder daran gehindert oder als Verbreiter einer religio illicita bestraft werden konnte. — v. 14. *μέλλοντος*) wie 17, 31. Paulus war bereits im Begriff, den Mund aufzuthun (ohne Feierlichkeit, wie etwa 10, 34), um sich zu verteidigen; aber der Prokurator hielt es nicht für nötig, den Beklagten zu hören, da die Sachlage ihm schon infolge der Anklage, die natürlich in v. 13 nur kurz formuliert, aber, wie aus v. 15 erhellt, von den Juden ausführlicher begründet war, klar schien. Wenn irgend eine unrechte Handlung oder ein bössartiger Spitzbubenstreich vorläge, so würde ich mit Grund (*κατὰ λόγον*, wie III Makk. 7, 8) euch ertragen, d. h. geduldig anhören. — v. 15. *εἰ δε*) setzt dem als nicht vorhanden v. 14 dargestellten Fall den thatsächlich vorliegenden (16, 15) entgegen: wenn aber doch, wie zu Tage liegt, Streitfragen (15, 2) vorliegen über eine Lehre oder Benennungen (d. h. ob man Jesum den Messias, den *κύριος* oder den Sohn Gottes nennen soll) oder eine innerjüdische (*τοῦ καθ' ἡμᾶς*, vgl. 17, 28) Gesetzesbestimmung (vgl. das *παρὰ τ. νόμ.* v. 13 und z. B. 10, 28), so will ich in diesen Dingen nicht Richter sein. In der artikellosen Aufzählung derselben liegt eine gewisse Geringschätzung und jedenfalls die Erklärung, dass der durch das römische Gesetz geschützte gesetzliche Kultus als solcher dadurch nicht bedroht sei. Das *ὤρεσθε* (vgl. 15, 6) *αὐτοὶ* verweist die rein innerjüdische Sache vor ihr eigenes Forum. — v. 16. *ἀπήλασεν*) In der kurzen Abweisung liegt ebenfalls eine gewisse Geringschätzung der Juden. — v. 17. *ἐπιλαβ.*) in

τες Σωσθένην τὸν ἀρχισυνάγωγον ἔτυπτον ἔμπροσθεν τοῦ βήματος· καὶ οὐδὲν τούτων τῷ Γαλλίῳι ἔμελεν. 18 ὁ δὲ Παῦλος ἐτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς, τοῖς ἀδελφοῖς ἀποταξάμενος ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν, καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, κειράμενος ἐν Κερχεαῖς τὴν κεφαλὴν· εἶχεν γὰρ εἶχῃν.

19 κατήντησαν δὲ εἰς Ἔφεσον, κἀκείνους κατέλιπεν αὐτοῦ,

feindlichem Sinne, wie 16, 19. Die *παντες* können nach dem Kontext (vgl. v. 12. 16) nur die Juden sein, die ihren Ärger darüber, dass der Synagogenvorsteher (also der Nachfolger des Krispus v. 8, der vielleicht später ebenfalls Christ wurde, vgl. I Kor. 1, 1), welcher selbstverständlich die Sache vor dem Prokonsul führte, dies so erfolglos gethan hatte, an ihm ausliessen. Das *εμπρ. τ. βημ.* kommt in Betracht, weil Gallio auch diese Prügelei für eine innerjüdische Streitigkeit hielt, um die er, wie über all dergleichen (bem. das *οὐδεν τούτων* Lc. 18, 34), sich nicht kümmerte. Auch diese ganze Szene, so lebendig sie erzählt, ist natürlich nach Hörsagen dargestellt. — v. 18. *ετι* hebt ausdrücklich hervor, wie dieser Angriffsversuch ihn so wenig schädigte (v. 10), dass er noch reichliche Zeit dort verbleiben und dann ruhig von den Brüdern Abschied nehmen konnte (*αποταξ.*, wie Lc. 9, 61), um sich nach Syrien einzuschiffen. Das *ετι τ. σφ.* zeigt, dass es sich um definitive Rückkehr von der Missionsreise handelte, weshalb ihn sicher Silas und Tim. begleiteten, was der Erzähler als selbstverständlich voraussetzen darf. Dagegen hebt er hervor, dass seine Gastfreunde (v. 3) mit ihm reisten. Dass abweichend von v. 2 Priskilla voransteht, wie Röm. 16, 3. II Tim. 4, 19, kann seinen Grund nur darin haben, dass sie im Eifer für die Sache des Evangeliums den Aquila's übertraf, dass also beide, weil inzwischen bekehrt, sich fortan der Missionsarbeit widmen wollten, wofür in der bereits fest gegründeten Gemeinde zu Korinth kein Anlass mehr war. Obwohl die Verbindung des *κεφαλῆς* mit *κείραμενος* sich sprachlich empfiehlt, so ist sie doch sachlich ganz unmöglich, da eine solche Notiz über Aquila völlig unbegreiflich bliebe. Dagegen liegt es nahe, dass die Haarschur (vgl. II Sam. 14, 26. Hiob 1, 20), die bei der Abreise von Korinth geschah, die Lösung eines Gelübdes war (vgl. Num. 6, 5. 18), das Paulus nach der ihm v. 9f. gewordenen Verheissung gethan hatte, er wolle sich (als ein dem Herrn zu seinem Dienst Geweihter) das Haar wachsen lassen, bis der Herr seine Verheissung erfüllt und nach gesegneter Thätigkeit ihm eine ungefährdete Heimkehr beschieden habe. Dass diese Übung einer frommen Sitte mit der Frage der Gesetzesverpflichtung und Heilserlangung schlechterdings nichts zu thun hat, liegt am Tage.

18, 19 — 19, 7. Die Übersiedlung nach Ephesus. — *κατήντ.* *δε ετις* wie 16, 1. Sie hatten also zunächst nur Schiffagelegenheit nach Eph. gefunden, von wo Paulus leicht nach Syrien weiter zu kommen

αὐτὸς δὲ εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν διελέξατο τοῖς Ἰουδαίοις. 20 ἐρωπύωντων δὲ αὐτῶν ἐπὶ πλείονα χρόνον μείναι οὐκ ἐπένευσεν, 21 ἀλλὰ ἀποταξάμενος καὶ εἰπὼν· πάλιν ἀνακάμψω πρὸς ὑμᾶς τοῦ θεοῦ θέλοντος, ἀνήχθη ἀπὸ τῆς Ἐφέσου, 22 καὶ κατελθὼν εἰς Καισαρείαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν, 23 καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλθεν, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν,

21 Rept. add. p. εἰπων· δεῖ με παντὶς τὴν εορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς ἱεροσόλμα. πάλιν δε

hoffen durfte. Hier musste der Plur. stehen, weil bemerkt werden soll, dass er Prisk. und Aquila dort (αὐτου, Adv., wie Gen. 22, 5) zurückliess. Darin liegt bereits deutlich, dass er Ephesus für eine wichtige Stätte der Mission hielt, welche die beiden dort beginnen sollten, während er selbst (bem. das lucan. αὐτος) für jetzt (wohl infolge des Verbots 16, 6) nicht die Absicht hatte, dort eine Wirksamkeit zu beginnen. Er benutzte nur, wie v. 4, den notgedrungenen Aufenthalt daselbst, bis er weitere Schiffsgelegenheit nach Syrien fand, um in die Synagoge zu gehen und sich dort mit den Juden zu unterreden (17, 2. 17). Daher erfüllt er auch die Bitte der Juden v. 20, eine längere Zeit über (bei ihnen) zu verweilen, nicht. Zu ἐπένευσεν (er winkte ihnen nicht zu zum Zeichen der Gewährung) vgl. II Makk. 4, 10. 11. 15. — v. 21. ἀλλὰ) Vielmehr versprach er ausdrücklich beim Abschiede sein Wiederkommen (ἀνακάμψ. mit pleonastischem πάλιν, vgl. 11, 10) nur für den Fall, dass er ausdrücklich dazu göttliche Weisung empfangen sollte (θεοῦ θελ., wie Jak. 4, 15). Zu ἀνήχθη vgl. 13, 13. 16, 11: er fuhr ins offene Meer hinauf. — v. 22. κατελθὼν εἰς) hier vom Herabfahren zur Küste. Die Landung in Caesarea statt im Hafenplatz für Antioch. (Seleucia, vgl. 13, 4) war wohl ebenfalls durch die Schiffsgelegenheit, die man gefunden hatte, bedingt. Da dies der beste Hafenplatz für Jerus. war (9, 30), kann das ἀναβὰς (trotz des fehlenden εἰς ἱεροσ.) nur von dem Hinaufziehen nach Jerus. verstanden werden, wo er die Gemeinde begründete. Dieser Besuch lag um so näher und erscheint dem Erzähler so selbstverständlich, dass er ihn nur flüchtig andeutet, weil Paulus dabei den Silas in seine Heimat (15, 22) zurückbegleitete. Auch das κατέβη εἰς αὐτ. ist nur verständlich, wenn er von Jerusalem aus dorthin hinabstieg (16, 8). — v. 23. ποιήσ. χρόν.) wie 15, 33: nachdem er etliche Zeit (dort) verweilt, begab er sich wieder auf Reisen. Zu dem absoluten ἐξῆλθ. vgl. 15, 40. 16, 3, zu διερχ. τ. γαλ. χωρ. κ. φρυγ. 16, 6. Das καθεξῆς motiviert die umgekehrte Ordnung, da hier Phryg., das näher nach Ephes. zu lag, auf Gal. folgt. Welchen Weg er auch von Antioch. aus einschlug, so lag dies immer so ab von demselben, dass er dorthin nur kommen konnte, wenn es seine Absicht bei der neuen Reise war, auch die dortigen Jünger zu stärken. Aber auch das παντα vor τ. μαθητ.

στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς. 24 Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήνησεν εἰς Ἐφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς. 25 οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου, 26 οὗτος τε ἤρξατο παρορσιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ.

ist nur verständlich, wenn es dort neben von ihm Bekehrten auch solche gab, die nicht von ihm bekehrt waren. Obwohl also 16, 6 weder von Bekehrungen in Gal., noch in Phryg. die Rede ist, so blickt hier doch durch, wie der Erzähler weiss, dass Paulus einst in Galatien missioniert hatte, während nach Phryg. sich von dort aus das Evangelium verbreitet haben muss. Die auffallende Kürze der Erzählung v. 22f., die wieder jede augenzeugenschaftliche Quelle ausschliesst, erklärt sich daraus, dass der Erzähler nur zu der Rückkehr des Apostels nach Ephesus überleitet, die v. 24—28 vorbereitet wird. — v. 24. *λογίος*) geht auf die Beredsamkeit des geborenen Alexandriners, da seine Gelehrsamkeit, insbesondere seine Bewandertheit (*δυνατός ἐν*, wie 7, 22) in der Schrift, nachher noch ausdrücklich hervorgehoben wird. — v. 25. *οὗτος*) lucan. Wiederaufnahme des Subj., schildert, wie er unterwiesen war (*κατηχ.* c. acc., wie Lc. 1, 4) in betreff des Weges zum Heil (vgl. 16, 17), den Gott (wenn auch durch Christum) gewiesen hat. Das *ζέων τ. πνευμ.* bezeichnet, wie Röm. 12, 11, dass er, durch den (heiligen) Geist in brennende Glut versetzt, redete (vgl. 6, 10). Das *διδασκεῖν* geht nach v. 11 auf die Missionspredigt, die eine Belehrung über das, was Jesum betraf (vgl. Lc. 24, 19), in erster Linie über seine Messianität, erforderte und bei ihm also eine genaue (vgl. das *ακριβώς* Lc. 1, 3) Kenntnis desselben voraussetzte, was wegen der einzigen Ausnahme, die hervorgehoben werden soll, ausdrücklich konstatiert wird. Wenn er nur die Johannestaufe (1, 22) kannte (*επιστ.*, wie I Tim. 6, 4, anders als 10, 28. 15, 7), so folgt daraus nicht, dass er ein Johannesjünger war, sondern lediglich, dass er (wie es bei einem Alexandriner sehr begreiflich) einem Kreise messiasgläubiger Juden angehörte, der ausser Zusammenhang mit der Urgemeinde stand und von der dort eingeführten Taufe auf den Namen Jesu (2, 38) nichts wusste, aber trotzdem (nach Analogie von 10, 44) den Geist mit seinen Gaben auf Grund des Glaubens empfangen hatte. — v. 26. *οὗτος*) das *οὗτος* v. 25 wiederaufnehmend, wie 7, 36ff., drückt mit dem engverbindenden *τε* aus, dass er infolge seiner nach v. 25 ihm zum Bedürfnis gewordenen Thätigkeit, sobald er nach Ephesus kam, auch in der (dortigen) Synagoge freimütig zu reden (13, 46. 14, 3) begann. Das *ακουσ. αυτον* zeigt, dass die Eheleute, obwohl längst bekehrt, sich noch, wie fromme Juden, zur Synagoge hielten. Auch hier steht die Prisk. voran, wie v. 18, weil sie auch in diesem Fall sich als die in christlichen Dingen Erfahrenere und Eifrigere bewies, wenn auch ihre Wirksamkeit unter ihren Volks-

ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ. 27 βουλομένον δὲ αὐτοῦ διελθεῖν εἰς τὴν Ἀχαΐαν, προτρεψάμενοι οἱ ἀδελφοὶ ἔγραψαν τοῖς μαθηταῖς ἀποδέξασθαι αὐτόν, ὃς παραγενόμενος συνεβάλετο πολὺ τοῖς πεπιστευκόσιν διὰ τῆς χάριτος. 28 εὐτόνως γὰρ τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δημοσίᾳ ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν. XIX, 1 ἐγένετο δὲ ἐν τῇ τὸν Ἀπολλῶ εἶναι ἐν Κορίνθῳ Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἐλθεῖν εἰς Ἐφεσον καὶ εἶρεῖν

genossen sich auf Belehrung derselben im häuslichen Kreise beschränkte (vgl. das *προσελαβ.*). Ihre genauere Auseinandersetzung des Heilsweges bezog sich nach v. 25 auf die Notwendigkeit der Taufe auf den Namen Jesu; doch wird nicht berichtet, dass man bei ihm, an dem sich bereits die Gaben des Geistes erzeugten, die Vollziehung derselben noch für notwendig erachtete, wie bei den Unbeschnittenen 10, 47 ff. — v. 27. *βουλ.*) als er den Entschluss fasste, nach Achaja zu gehen (*διελθ.* *εἰς* von der Überfahrt zur See, wie Lc. 8, 22). Bem., wie hier bereits Gläubige (ausser Aquila) in Ephesus vorausgesetzt sind, die durch ihre *επιστ. συστατ.* (II Kor. 3, 1) den Jüngern in Achaja den Antrieb gaben (*προτρειψ.* wie II Makk. 11, 7. Sap. 14, 18) ihn aufzunehmen (*αποδεχ.*, wie Lc. 8, 40. 9, 11). Zu der Fortführung der Erzählung mit dem Relat. vgl. 16, 14. Das Med. *συνεβλετο* steht hier, wie Sap. 5, 8, von der Hilfe, die er vielfältig den gläubig gewordenen unter seinen Volksgenossen in ihrem Streite mit den ungläubig gebliebenen leistete. Da deren in Korinth weitaus die Mehrzahl, wird hervorgehoben, wie es bei ihnen nur die (göttliche) Gnade (*χαρις*, absolut, wie 6, 8) war, durch die sie gläubig geworden. — v. 28. *εὐτόνως*) nachdrücklich, kräftig, wie Lc. 23, 10. Das *Decomp.* drückt sehr stark aus, wie er ihnen öffentlich (16, 37), also wohl besonders in der Synagoge, aller Widerrede entgegen Überführung von ihrem Unrecht zu teil werden liess, indem er mittelst der Schrift erwies, dass Jesus der Christ sei (v. 5). Dass dadurch auch die Gemeinde in ihrer Entwicklung gefördert wurde (I Kor. 3, 6), versteht sich von selbst; aber auffällig ist, dass einer Wirksamkeit unter dem heidenchristlichen Teil der Gemeinde (v. 8) garnicht gedacht ist. — 19, 1. *τ. ανωτ. μερη*) sind die auf dem bergigen Hochland Kleinasiens belegenen Gegenden Galatiens und Phrygiens, und die absichtliche Anknüpfung an 18, 23 soll besagen, dass Ephesus bei der Durchwanderung jener Provinzen sein nächstes Reiseziel war. Die Zeitbestimmung (*εν τω ειναι*) aber kann nur die Absicht haben, zu erklären, wie Paulus des ihm 18, 21 noch zweifelhaften göttlichen Willens, ob er nach Ephesus für längere Zeit zurückkehren solle, gewiss ward. Er wäre nämlich, wie 16, 1, zuerst nach dem Endpunkt seiner vorigen Missionsreise gegangen, wenn nicht zur Zeit, als er auf seinem Wege dorthin nach Ephesus kam,

τινὰς μαθητάς, 2 εἶπέν τε πρὸς αὐτούς· εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεῖσαντες; οἱ δὲ πρὸς αὐτόν· ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν. 3 εἶπέν τε· εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε;

jener Apollos, von dem 18, 24 ff. erzählte (bem. den rückweisenden Art. und das betonte Voranstehen des Subj., dem ebenso *παυλον* gegenübertritt), dort gewesen wäre, sodass also die Gemeinde wohl versorgt war. Bei dieser Gelegenheit wird auch erst klar, dass es sich bei des Apollos Gehen nach Achaja (18, 27) um die korinthische Gemeinde handelt, die nach der Darstellung der Act. weitaus der Haupterfolg der zweiten paulinischen Missionsreise war. Es kam aber hinzu, dass er auch unter den Jüngern in Ephesus etliche solche fand, die seiner Arbeit an ihnen noch dringend bedurften. Daher schliesst sich auch v. 2 das *ειπεν προς αυτους* mit *τε* aufs engste ans Vorige an, weil die Begegnung mit ihnen notwendig seine Frage provozierte, ob sie (*εἰ* in direkter Frage, wie 1, 6. 7, 1) bei ihrem Gläubiggewordensein heiligen Geist empfangen hätten. Zur Sache vgl. Gal. 3, 2. Da sich in der Wirklichkeit nicht absehen lässt, was eine solche Frage veranlassen konnte, ist diese Frage nur die schriftstellerische Form, durch welche eine eigene Erklärung derselben über den Mangel, an dem ihr Christentum noch litt, eingeführt wird. Daher auch der enge Anschluss ihrer Antwort ohne neues *ειπον* (2, 38). Das *αλλα* motiviert die Verneinung: im Gegenteil! Auch diese *μαθηται*, die ausdrücklich als Gläubige bezeichnet werden, können keine Johannesjünger sein, die noch auf den kommenden Messias warten. Wie überall in dem Paulinismus der Lucasschriften die Bedeutung des heiligen Geistes und seiner Wirkungen so stark hervortritt, so erscheint es hier als der spezifische Mangel ihres Christentums (vom paulinischen Standpunkte aus), dass sie von dem Vorhandensein (und Wirken) heiligen Geistes in der Gemeinde (vgl. zur Sache Joh. 7, 39) noch nichts gehört haben. — v. 3. *ειπεν τε*) Auch hier zeigt die enge Verbindung mit *τε*, dass diese Frage nur die notwendige Ergänzung der vorigen ist, d. h. dass der Erzähler dadurch die eigentliche Erklärung über sie motivieren will. Das *ουν* setzt nach I Kor. 12, 13 voraus, dass solche, die von dem Vorhandensein des Geistes noch nichts wissen, unmöglich richtig getauft (*βαπτ. εις*, wie I Kor. 1, 13) sein können. Auch hier ist ihre lediglich nach der Frage (*εις τι*) formulierte, in der Sache unmögliche Antwort nur der schriftstellerische Ausdruck dafür, dass sie nur die Johannaustaufe kannten, wie Apollos 18, 25, bei dem freilich, da sich bei ihm bereits die Gaben des Geistes erzeugten, von dem ersten Mangel (v. 2) nicht die Rede sein konnte, weshalb auch nichts über ihre Zusammengehörigkeit mit ihm gesagt ist. Auch hieraus erhellt übrigens nicht, dass sie Johannesjünger waren, sondern nur, dass sie (bei ihrer Bekehrung) getauft waren mit einer Taufe, wie sie Johannes eingeführt, d. h. mit einer der Sinnesänderung versinnbildenden. Eine solche Taufe mochte auch Apollos empfangen

οἱ δὲ εἶπαν· εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα. 4 εἶπεν δὲ Παῦλος· Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας, τῇ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεῦσωσιν, τοῦτ' ἐστὶν εἰς τὸν Ἰησοῦν. 5 ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, 6 καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χειρὰς ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτεον. 7 ἦσαν δὲ οἱ πάντες ἄνδρες ὥσει δώδεκα.

8 εἰσελθὼν δὲ εἰς τὴν συναγωγὴν ἐπαρρησιάζετο ἐπὶ μῆνας τρεῖς διαλεγόμενος καὶ πείθων περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

haben, obwohl es 18, 25 nicht gesagt ist. — v. 4. Paulus erinnert daran, dass Johannes bei der Busstaufe (13, 24), mit der er taufte, ausdrücklich dem Volke (Israel, vgl. 13, 31) gesagt habe, sie sollten glauben an den nach ihm Kommenden. Zu dem abgeschwächten *ἵνα* vgl. 17, 15, zu dem mit grossem Nachdruck sogar dem *ἵνα* (vgl. Gal. 2, 10 und schon Act. 5, 35) voraufgestellten *εἰς* bei *πιστ.* im paulinischen Sinne 10, 43. 14, 23, zu dem *ερχ.* μετ' αὐτον 13, 25. Das *τοῦτ' ἐστὶν* ist nicht Worterklärung, wie 1, 19, sondern Sacherklärung, wie Röm. 7, 18. War hiernach die Busstaufe lediglich für solche bestimmt, die erst glauben sollten, so kann sie für *πιστευσαντες* v. 2 unmöglich genügen. Die ganze rein schriftstellerisch gestaltete Darstellung dieses Gesprächs zeigt, dass dieselbe nicht von einem Ohrenzeugen herrührt, sondern von Lc. nach Hörensagen konzipiert ist. — v. 5. *ἀκούσαντες* (δε) ohne Objekt, das sich aus dem Vorigen von selbst ergänzt, wie 18, 8. Zu *ἐβαπτισθ.* vgl. 8, 16. Hier muss (anders 18, 26) die Wiedertaufe erfolgen, damit sie unter Handauflegung des Paulus v. 6 den Geist empfangen können, wie die Samariter 8, 17, infolge dessen (τε) nun die wahrnehmbaren Geisteswirkungen eintraten, nämlich das Zungenreden (10, 46), zu dem hier nach 1 Kor. 14 das *προφητ.* (2, 17) hinzutritt, weil sich an dieser Erfüllung der Verheissung 2, 38 ihnen der spezifische Unterschied der christlichen Taufe von der johanneischen zu erfahren geben soll. — v. 7. *ἦσαν* (δε) erläuternde Näherbestimmung über die Zahl der sämtlichen Männer, von denen seit v. 1 die Rede war. Das *ὥσει* (2, 41) schliesst jede Bedeutung der Zwölfzahl, um deretwillen sie erdichtet sein könnte, aus.

19, 8—41. Paulus in Ephesus. — *εἰσελθ.* *εἰς τ. συν.*) wie 18, 19, da er ja den Juden daselbst sein Wiederkommen unter der jetzt eingetretenen Voraussetzung (vgl. v. 1) in Aussicht gestellt hatte. Von seiner über drei Monate sich erstreckenden (*ἐπι*, wie 18, 20) Wirksamkeit wird wieder gar nichts erzählt, so dass hier unmöglich eine augenzeugenschaftliche Quelle zu Grunde liegen kann; es wird dieselbe nur in der gewöhnlichen schablonenhaften Weise charakterisiert (*ἐπαρρ.*, wie 18, 26, *διαλ.*, wie 18, 4, 19). Das *πείθων* (18, 4) *περὶ τ. βασ. τ. θ.* deutet an, dass hier, wo er längere Zeit williges Gehör in der Synagoge fand, er zu dem

9 ὥς δέ τινες ἐσκληρόνοντο καὶ ἠπειθοῦν κακολογοῦντες τὴν δδὸν ἐνώπιον τοῦ πλήθους, ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρισεν τοὺς μαθητάς, καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου. 10 τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο, ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας. 11 δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχοῦσας ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου, 12 ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας

Versuch fortgehen konnte, über den nächsten Beweis für die Messianität Jesu hinaus sie von der richtigen Auffassung des Gottesreiches, d. h. der zu erwartenden messianischen Vollendung zu überzeugen. — v. 9 zeigt, entsprechend dem immer wieder von Lc. hervorgehobenen Gesichtspunkt, wie es auch hier schliesslich zum Bruch mit der Synagoge kam, als einige, die verstockt (*εσκληρ.*, wie Röm. 9, 18) und infolge dessen ungehorsam wurden, den (von Paul. gewiesenen) Weg (*οδον*, wie 9, 2) schmähten. Dass sie dies fortgesetzt thun durften (bem. die Imperf.) angesichts der Menge, zeigt, dass es ihnen allmählich doch gelungen war, dieselbe von ihrer Neigung für die Predigt des Paulus abwendig zu machen. Die Folge davon war, dass nicht er allein sich von ihnen trennte (*αποστ.* *απο*, wie 15, 38), sondern auch die Jünger, die bisher also noch an der Synagogengemeinschaft mit ihren Volksgenossen festgehalten hatten, von derselben absonderte, indem er fortan seine Unterredungen in dem Hörsaal eines gewissen Tyrannus (wohl eines heidnischen Rhetor), den er für diesen Zweck gemietet hatte, hielt, und zwar täglich, also auch an den Tagen, wo Gottesdienst in der Synagoge stattfand, womit die Lostrennung von derselben besiegelt war. — v. 10. Auch von diesem auf zwei weitere Jahre sich erstreckenden Reden im Auditorium des Tyr. wird nichts näheres erzählt (vgl. zu v. 8), sondern nur ganz im allgemeinen der reiche Erfolg desselben berichtet: der stark hyperbolische Ausdruck (*παντ. τ. κατοικ. τ. ασ.*, vgl. 1, 19) rechtfertigt sich dadurch, dass Eph. im lebhaftesten Verkehr mit allen Teilen Vorderasiens stand. Zur Sache vgl. I Kor. 16, 9. Erst hier wird angedeutet, wie diese umfassende Wirksamkeit sich auch auf Heiden erstreckte. Eng mit dieser Lehrthätigkeit verknüpft das *τε* v. 11 seine Wunderthätigkeit als die notwendige Ergänzung derselben, durch die Gott sie gewissermassen legitimierte (*ο θεος ποιει*, wie 2, 22. 15, 12). Bei den *δυνάμεις*, die hier allein genannt, ist nach dem *ου τ. τυχ.* (III Makk. 3, 7) an solche Thaten gedacht, wie sie gewöhnlich nicht vorkamen. Sowohl das *δια τ. χειρ.* (5, 12. 14, 3), als das dem *ωστε* in v. 10 parallele *ωστε* v. 12 zeigt, dass der Verf. in erster Linie an Krankenheilungen denkt. Das steigernde *και* (*ogar*) schildert, wie man auch da, wo seine Hände nicht unmittelbar thätig waren, doch seine Wunderkraft auszunutzen suchte. Bem. die

ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους τὰ τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι. 13 ἐπεχείρησαν δέ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, λέγοντες· δοκίμω ἡμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει. 14 ἦσαν δέ τινος Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως ἑπτὰ υἱοὶ τοῦτο ποιοῦντες. 15 ἀποκριθὲν δὲ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν εἶπεν αὐτοῖς· τὸν μὲν

prägnante Verbindung des *αποφερ.* *απο τ. χρωτος αυτ.* mit *επι τ. ασθεν.* Die eben von der Haut abgelegten Schweisstücher (*σουδ.*, wie Lc. 19, 20) und Arbeitsschürzen schienen noch seine Wunderkraft übertragen zu können, so dass die Krankheiten von ihnen abgethan wurden (*απαλλ. απο*, wie Hiob 9, 34. Jerem. 32, 31). Der enge Anschluss durch *τε* zeigt, dass auch die Dämonischen, wie 5, 16, als Kranke betrachtet werden, die man durch Berührung mit jenen wunderkräftigen Tüchern zu heilen suchte, obwohl v. 15 zeigt, dass Paulus den Dämonen nur im Namen Jesu auszufahren gebot. Da der Erzähler (ähnlich wie Lc. 8, 46) zeigt, dass auch er dies abergläubische Gebahren der Leute für erfolgreich hält, ist klar, dass hier kein Augenzeuge erzählt, wie erst recht aus der sicher nach Hörensagen mitgetheilten folgenden Anekdote erhellt. — v. 13. *τινες και*) setzt etliche von den herumreisenden jüdischen Exorzisten anderen *τινες* entgegen, die Analoges thaten, also Gläubigen, die wirklich die Gabe der Teufelaustreibung, wie Paulus, besaßen. Wie diese, so versuchten auch jene über die hin (vgl. das *επι* Jak. 5, 14), welche die bösen Geister, von denen v. 12 geredet, hatten (vgl. 8, 7. 16, 16), den Namen des Herrn Jesus zu nennen, was sofort dahin erläutert wird, dass sie die Dämonischen bei dem von Paul. verkündigten Jesus beschworen (*ορκ.*, wie Mc. 5, 7), was freilich ein ungenauer Ausdruck ist, da eigentlich die bösen Geister beschworen wurden. — v. 14. *ησαν δε*) wie v. 7, führt das Nähere über einen derartigen Fall ein, wo sieben Söhne eines gewissen Skeuas, der als Glied der jüdischen hohepriesterlichen Familien (vgl. 4, 6) jedenfalls in Jerus. ansässig war, so dass jene zu den sich im Auslande umhertreibenden Juden gehörten, solche Teufelaustreibungen unter Nennung des Namens Jesu (*τουτο*) vollzogen. Die bestimmte Zahlangabe, die nachher gar nicht mehr in Betracht kommt, zeugt für eine zu Grunde liegende Überlieferung, umso mehr, als das folgende nur auf einen in Ephesus stadtkundigen Vorfall (v. 17) verweist, wonach an zweien von ihnen, die in einem Hause einen Dämon austreiben wollten, sich dieser Missbrauch des Namens Jesu übel bestraft. — v. 15. *αποκρ.*) freier gebraucht, wie 15, 13 und häufig: auf Anlass eines solchen Versuches, da ja von einem bestimmten bösen Geiste die

Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι· ἡμεῖς δὲ τίνες ἐστέ; 16 καὶ ἐφαλόμενος ὁ ἄνθρωπος ἐπ' αὐτούς, ἐν ᾧ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ πονηρόν, καὶ κατακυριεύσας ἀμφοτέρων ἵσχυσεν κατ' αὐτῶν, ὥστε γυμνοὺς καὶ τετρανυματισμένους ἐκφυγεῖν ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου. 17 τοῦτο δὲ ἐγένετο γνωστὸν πᾶσιν Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν Ἐφεσον, καὶ ἐπέπεσεν φόβος ἐπὶ πάντας αὐτούς, καὶ ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, 18 πολλοὶ τε τῶν πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν. 19 ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περίεργα πραξάντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον ἐνώπιον πάντων· καὶ συνεισήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν καὶ εὔρον ἀγρυρίου μυριάδας πέντε. 20 οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ἤϋξανεν καὶ ἵσχυεν.

Rede ist, wie in dem *αυτοις* von denen, die ihn in einem bestimmten Fall unternahmen, sprach er: Jenen Jesum (bem. den Art.) zwar kenne ich, und jener Paulus ist mir wohl bekannt. Wer aber seid ihr? — v. 16. *εφαλομ. επι*) vgl. I Sam. 16, 13. Da schon das *κατακυρ.* c. gen. (Mc. 10, 42) ausdrückt, dass er beider Herr geworden, muss das *ισχ. κατα* bezeichnen, dass er seine Macht an ihnen ausliess, indem er ihnen die Kleider herabriss und sie misshandelte, so dass sie nackt (*γυμν.* von mangelhafter Bekleidung wie Mt. 25, 36) und verwundet entflohen aus jenem Hause. — Wie die Details dieses Vorfalles (*αμφοτ. — οικ.*) ohne vorherige Angabe als bekannt vorausgesetzt werden können, erklärt v. 17 daraus, dass derselbe in Ephesus unter Juden und Heiden stadtkundig (*γνωστ.*, wie 1, 19) ward. Dem Erzähler lag nur daran, zu zeigen, wie infolge desselben die Furcht vor der Unantastbarkeit des Namens Jesu alle (Heiden und Juden) ergriff (vgl. Lc. 1, 12), und dieser Name gepriesen wurde (*μεγαλυν.*, wie 5, 13, 10, 46). — Damit verbindet v. 18 aufs engste (*τε*), wie auch vielen der Gläubig gewordenen erst jetzt der ganze heilige Ernst des Glaubens an diesen Namen klar wurde, so dass sie kamen und ihre früheren Handlungsweisen, deren Verwerflichkeit ihnen jetzt erst ganz aufging (*πραξεις*, wie Röm. 8, 13. Lc. 23, 51), bekannten (*εξομολογ.*, wie Mc. 1, 5. Jak. 5, 16), indem sie dieselben ausführlich erzählten (*αναγγ.*, wie 14, 27. 15, 4). — An welcherlei *πραξεις* der Erzähler besonders denkt, zeigt das v. 19 daran anknüpfende *πραξαντων*, wonach zahlreiche von denen, die früher diese Zauberkünste, zu deren Kategorie die Exorzismen v. 13 gehörten, trieben, ihre Zauberbücher zusammenbrachten und sie angesichts aller verbrannten. Was das für sie sagen wollte, ergiebt die Notiz, dass sie ihren Wert (*τιμας*, wie 4, 34) auf 50000 (Drachmen) Silbers, also etwa auf 36000 Mark berechneten. — v. 20. *οιτως*) wie 17, 33. Infolge solcher Ereignisse, wie sie sich an die Wunderthätigkeit des Paulus (v. 11) anknüpfen, wuchs

21 ὥς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσόλυμα, εἰπὼν ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν. 22 ἀποστείλας δὲ εἰς Μακεδονίαν δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἐραστον, αἰτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν

das Wort des Herrn (v. 10) mächtig (κατα κρ., ganz adverbial). Das του κυρίου steht mit Nachdruck voran, weil es den Gegensatz zu allem heidnischen Unwesen bildet. Das ηὐξάνεν (6, 7. 12, 24) geht darauf, dass die Verkündigung des Wortes immer mehr zunahm, und das ἰσχύεν auf die Erweisung seiner Macht in seinen Erfolgen. Wenn man erwägt, wie bedeutsame Ereignisse nach Röm. 16, 4. I Kor. 15, 32 in diese ephesinische Wirksamkeit des Paul. gefallen sein müssen, noch ganz abgesehen von der Reise nach Kor., die doch nach II Kor. dieselbe unterbrach, und dass der Erzähler nichts von dem allen zu berichten weiss, so ist hier jeder Gedanke an eine augenzeugenschaftliche Quelle ausgeschlossen (vgl. zu v. 8. 10).

v. 21. ἐπληρώθη) geht nach Analogie von 12, 25. 13, 25. 14, 26 darauf, dass Paul. erfüllt hatte, was er mit seiner Rückkehr nach Ephes. beabsichtigte, und schliesst also die Schilderung seiner dortigen Wirksamkeit. Das ἔθετο ἐν steht hier mit τ. πν. (17, 16) statt τιδ. ἐν τ. καρδί. 5, 4. Bem. die Zusammenfassung seiner beiden Missionsgebiete, die er noch einmal besuchen wollte, unter einen Artikel. Zur Sache vgl. I Kor. 16, 4 f. Das οὐ rec. (15, 1. 16, 36) führt einen Ausspruch ein, wonach er, und zwar auf Grund einer gottgesetzten Notwendigkeit, d. h. des ihm inzwischen klar gewordenen Willens Gottes, nach diesem Besuche in Jerus. ein ganz neues Ziel ins Auge fasst. Zur Sache vgl. Röm. 1, 11. 13. 15, 25. Lc. bereitet hierdurch seinen letzten Teil vor, der den Apostel wirklich nach Rom führt. — v. 22 zeigt, dass Tim., obwohl seit 18, 5 nicht erwähnt, doch nach 16, 3 beständig in seiner Begleitung gedacht ist. Seine Sendung kann nur erwähnt sein, wenn sie seinen Besuch in Maked. vorbereiten sollte, um zu zeigen, wie sicher derselbe beschlossen war. Allerdings ging dieselbe nach I Kor. 4, 17 nach Korinth, wo er den Besuch des Apostels vorbereiten sollte; aber es ist sehr wahrscheinlich, dass er tatsächlich damals wirklich nicht nach Kor. gekommen ist (vgl. Paul. Briefe Einl. p. 10). Da Erast mit ihm zu denen gerechnet wird, die ihm Dienste zu leisten pflegten, und auch jetzt mit Tim. in seinem Auftrage eine längere Reise unternahm, so kann es schwerlich der korinthische Stadtkämmerer (Röm. 16, 23) sein, eher der II Tim. 4, 20 erwähnte. Die Zeit, die er selbst (αὐτος, wie 18, 19) noch in Ephesus verweilte (ἐπέσχ., wie Gen. 8, 10. 12), wahrscheinlich die Rückkehr des Tim. abwartend, wird durch das εἰς als für Vorderasien bestimmt bezeichnet, so dass er sie hauptsächlich benutzte, um die nach v. 10 dort angeknüpften Beziehungen zu pflegen. —

Ἀσίαν. 23 ἐγένετο δὲ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον ταραχος οὐκ ὀλίγος περὶ τῆς ὁδοῦ. 24 Δημήτριος γάρ τις ὀνόματι, ἀργυροκόπος, ποιῶν ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτέμιδος παρείχeto τοῖς τεχνίταις οὐκ ὀλίγην ἐργασίαν, 25 οὗς συναθροίσας καὶ τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐργάτας εἶπεν ἄνδρες, ἐπίστασθε ὅτι ἐκ ταύτης τῆς ἐργασίας ἡ εὐπορία ἡμῖν ἐστίν, 26 καὶ θεωρεῖτε καὶ ἀκούετε ὅτι οὐ μόνον Ἐφέσου ἀλλὰ σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας ὁ Παῦλος οὗτος πείσας μετέστησεν ἱκανὸν ὄχλον, λέγων ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι. 27 οἱ μόνον δὲ τοῦτο κιν-

v. 23. κατὰ τ. καιρ. εκ.) vgl. 12, 1: in der Zeit, wo die Abreise bereits beschlossen und vorbereitet war, also dieser nicht geringe Aufruhr (ταραχ. ονκ ολ., wie 12, 18), selbst wenn er erfolgreicher gewesen wäre, seine Pläne nicht mehr wesentlich durchkreuzt hätte. Das *περὶ τῆς οδοῦ* kann hier nicht, wie v. 9, auf den Christenwandel überhaupt gehen, um den es sich im Folgenden gar nicht handelt, sondern nur auf den Weg, den Paulus einschlug, wenn er durch sein Verweilen für Asien dem heidnischen Götzendienst dort so erfolgreich Abbruch that. — v. 24. *δημητρ. τις*) vgl. Lc. 23, 26, deutet an, dass der Name ein sehr gewöhnlicher war. Als Silberschmied (*αργυροκοπ.*, wie Jud. 17, 4. Jerem. 6, 29) verschaffte er (*παρείχeto*, ganz im Sinne des Activ 16, 16) durch Verfertigung silberner Nachbildungen des Artemistempels (bei Ephesus) den Handwerkern (*τεχνιτ.*, wie Deut. 27, 15. Jerem. 10, 9, vgl. *τεχνη* 17, 29. 18, 3) nicht geringen Verdienst. — v. 25. *οὐς*) relative Fortführung der Erzählung, wie 16, 14, die aber durch die Anfügung eines zweiten Objekts zu *συναθροισ.* (12, 12) durchbrochen wird, weil er zugleich alle Arbeiter, die sich (wohl in ihrem Dienst) mit den derartigen, d. h. den Artemistempel betreffenden, Dingen beschäftigten, mit aufbot. Bem., wie die dem Demetr. vom Erzähler in den Mund gelegten Worte sich auf die von ihm selbst erwähnte *ἐργασία* (v. 24) beziehen, aus der ihr Wohlstand (vgl. das Verb. 11, 29) stammte. — v. 26. *θεωρεῖτε*) Ihr erseht es (aus eigener Anschauung) und hört es (von anderen Orten her), dass dieser Paulus nicht nur von Ephesus, sondern beinahe (13, 44) von ganz Vorderasien (bem. das Fehlen des *καὶ* nach *ἀλλὰ*, das die Rede steigert, und das nachdrückliche Vorantreten des Gen., das auf den weiten Umkreis hinweist) durch Überredung (*πείσας*, wie 12, 20) einen zahlreichen Haufen (vom Götzendienst) abtrünnig gemacht hat (*μετέστησ.*, wie Jos. 14, 8. I Reg. 21, 25). Die mit *οτι* recit. (v. 21) ihm zugeschriebene Polemik dagegen richtet sich allerdings gegen die volkstümliche Vorstellung (anders 17, 29), dass die durch Hände entstehenden Götter, d. h. die Götzenbilder selbst Götter sind, weil gerade dieser Aberglaube sein Gewerbe förderte. Das Praed. steht mit Nachdruck voran, und aus ihm ergänzt sich *θεοὶ* zu *οἱ διὰ χειρ. γινόμενοι*. — v. 27. *τοῦτο το μερος*) wie II Kor. 3, 10. 9, 3, geht auf den in Rede stehenden gewinn-

δυνέει ἡμῖν τὸ μέρος εἰς ἀπελεγμὸν ἔλθεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς μεγάλης Θεᾶς Ἀρτεμίδος ἱερὸν εἰς οὐδὲν λογισθῆναι, μέλλειν τε καὶ καθαιρεῖσθαι τῆς μεγαλειότητος αὐτῆς, ἣν ὅλη ἡ Ἀσία καὶ ἡ οἰκουμένη σέβεται. 28 ἀκούσαντες δὲ καὶ γενόμενοι πλήρεις θυμοῦ ἔκραζον λέγοντες· μεγάλη ἡ Ἀρtemis Ἐφεσίων. 29 καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως, ὥρμησάν τε ὁμοθυμαδὸν εἰς τὸ θέατρον, συναρπάσαντες Γάϊον καὶ Ἀρίσταρχον Μακεδόνας, συνεκδήμους Παύλου. 30 Παύλου δὲ βουλομένου εἰσελθεῖν εἰς τὸν δῆμον, οὐκ εἶων αὐτὸν οἱ μαθηταί· 31 τινὲς δὲ

bringenden Gewerbezeit (v. 25), der ihnen zum Schaden (dat. inc.) Gefahr läuft (κινδ., wie Lc. 8, 23) in Verruf zu kommen, weil man infolge des Abfalls vom Götzendienst das Tragen dieser Amulette für Aberglauben hält, was sie, die Gewerbtreibenden, schädigt. Doch versteckt sich der Eigennutz hinter das religiöse Motiv, dass das Heiligtum der grossen Göttin Artemis Gefahr läuft in Verachtung zu geraten (εἰς οὐδὲν λογισθ., wie Jes. 40, 17). Das durch τε eng damit verbundene καθαιρεῖσθαι (13, 19), das durch μέλλειν als ein wenigstens in Zukunft drohendes und durch καὶ (sogar) als der Höhepunkt des Frevels dargestellt wird, kann sich nicht mehr auf das Heiligtum, sondern nur auf die Majestät (Lc. 9, 43) der Göttin selbst beziehen, deren Verehrung, um diesen Frevel stark zu betonen, als eine ökumenische dargestellt wird. Dann aber muss der Gen. ein gen. partit. sein, bei dem ein τε zu ergänzen ist, weil die völlige Vernichtung dieser Majestät auch nicht einmal als möglich gesetzt werden soll, sondern nur eine teilweise. Die ausführliche Rede soll natürlich nur den Umfang und die Bedeutung veranschaulichen, welche die Erfolge des Paul. selbst in den Augen der Heiden hatten. — v. 28. ακουσ. δε) Subjekt sind die von ihm versammelten Männer, die durch seine Worte von Zorn erfüllt wurden und andauernd schrieten (bem. das schildernde Imperf.): Gross ist die Diana der Epheser, um jede Beeinträchtigung ihrer μεγαλειότης (v. 27) abzuwehren. Das μεγάλη knüpft an v. 27 an. — v. 29. ἐπλήσθη) nur hier von der Verwirrung (συχνυσ., wie Gen. 11, 9. I Sam. 5, 11), mit der die Stadt erfüllt ward, und infolge derer (τε) sie einmütig in das Theater stürmten. Zu συναρπασ. vgl. 6, 12, zu συνεκδήμ. II Kor. 8, 19. Die beiden Reisebegleiter des Paul., die schon als Ausländer verdächtig waren, muss man irgendwo auf der Strasse getroffen haben. Die beiden Männer, die noch nirgends erwähnt, können nur genannt sein, weil aus ihrer Erzählung die folgenden Details stammen. — v. 30f. erklärt, wie es kam, dass Paul. seine Reisebegleiter scheinbar im Stiche liess. Er wollte, sobald er davon hörte, sich in die (im Theater versammelte) Volksmenge (17, 5) hineinbegeben, was aus Besorgnis um seine Sicherheit die Jünger nicht zuliessen (εἶων, wie 16, 7). Aber nach v. 31 sandten auch einige (τινες των, wie 17, 5) ihm befreundete Asiarchen (Vorsteher der

καὶ τῶν Ἀσιαρχῶν, ὅντες αὐτῷ φίλοι, πέμψαντες πρὸς αὐτὸν παρεκάλουν μὴ δοῦναι ἑαυτὸν εἰς τὸ θέατρον. 32 ἄλλοι μὲν οὖν ἄλλο τι ἔκραζον· ἦν γὰρ ἡ ἐκκλησία συνεχρυσμένη, καὶ οἱ πλείους οὐκ ᾔδεισαν τίνος ἕνεκα συνεληλύθεισαν. 33 ἐκ δὲ τοῦ ὄχλου συνεβίβασαν Ἀλέξανδρον, προβαλόντων αὐτὸν τῶν Ἰουδαίων· ὁ δὲ Ἀλέξανδρος κατασείσας τὴν χεῖρα ᾗθελεν ἀπολογεῖσθαι τῷ δήμῳ. 34 ἐπιγινόντες δὲ ὅτι Ἰουδαῖός ἐστιν, φωνῇ ἐγένετο μία ἐκ πάντων, ὥς ἐπὶ ὥρας δύο κράζοντες· μεγάλη ἡ Ἀρτεμὶς Ἐφεσίων· μεγάλη ἡ Ἀρτεμὶς Ἐφεσίων. 35 κατα-

Kultusangelegenheiten) zu ihm und redeten ihm zu, sich nicht selbst ins Theater zu begeben. Das *δοῦναι ἑαυτὸν* involviert den Gedanken an die drohende Lebensgefahr, in die er sich damit begiebt. — v. 32. *μὲν οὖν*) knüpft über v. 30 f. hinweg wieder an v. 29 an und schildert, wie die im Theater zusammengelaufene Volksmenge selbst nicht wusste, was sie wollte; denn sie schrien jeder etwas anderes. Das *ἦν συνεχρυσμ.* (2, 6, 9, 22) knüpft an die *συγχυσις* v. 29 an. Hier steht *ἡ ἐκκλησία* nicht von der ordnungsmässig berufenen, sondern von der nach v. 29 zusammengelaufenen Volksversammlung im Theater, von der die Mehrzahl (*οἱ πλείους*, wie I Kor. 9, 19. 10, 5) nicht wusste, weshalb sie zusammengekommen waren. Bem. die treffende Schilderung des Volkstumults, bei dem die Menge nur darin einmütig war, dass es einen Skandal geben müsse. — v. 33. *ἐκ δὲ τ. οὐχλ.*) kann im Gegensatz zu dem v. 32 (*μὲν*) von der grossen Menge Gesagten nur Subjekt sein, muss also, wie Lc. 21, 16, durch *τινες* ergänzt werden (vgl. die Ergänzung des *τι* v. 27). Einige aus der Menge schlossen (*συνεβίβ.*, wie 16, 10), dass Alexander (scil. es sei, um deswillen man zusammengekommen, v. 32), weil ihn vorschoben (*προβαλ.*, anders als Lc. 21, 30) die Juden. Da es sich jedenfalls um ein Attentat gegen die Göttin handelte, so fürchteten die Juden, dass es über sie hergehen werde, und schoben den Alex., der also ein der Rede mächtiger Volksgenosse war, vor, um sie zu verteidigen; woraus dann manche schlossen, dass er der Attentäter sei. Wirklich wollte dieser Alex. (bem. den rückweisenden Art.) durch Handwinken (12, 17. 13, 16) sich Ruhe verschaffen, um sich und sein Volk vor der Volksmenge zu verteidigen (*ἀπολογ.* c. dat., wie II Kor. 12, 19) gegen den Vorwurf, dass sie die grosse Göttin verletzt hätten. — v. 34. *ἐπιγινοντ. οτι*) wie 3, 10. 4, 13. Das Part. knüpft ebenso wie das folgende *κράζοντες* anakoluthisch an die in dem *φωνῇ ἐγένετο μία ἐκ πάντων* (aus aller Munde) liegende Vorstellung der *παντες* an. Um das etwa (13, 18) zwei Stunden lang (v. 8. 10) andauernde Geschrei zu schildern, wird der Ruf aus v. 28 verdoppelt. Der Zwischenfall dient nur dazu, zu zeigen, wie der Fanatismus des heidnischen Pöbels durch die Einmischung des verhassten Juden, den er als solchen nicht hören will, erst seinen Höhepunkt erreicht. — v. 35. *κατα-*

στείλας δὲ ὁ γραμματεὺς τὸν ὄχλον φησίν· ἄνδρες Ἐφεσίοι, τίς γάρ ἐστιν ἀνθρώπων ὃς οὐ γινώσκει τὴν Ἐφεσίων πόλιν νεωκόρον οὖσαν τῆς μεγάλης Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ διοπετοῦς; 36 ἀναντιρρήτων οὖν ὄντων τούτων δέον ἐστὶν ὑμᾶς κατεσταμένους ὑπάρχειν καὶ μηδὲν προπετεὺς πράσσειν. 37 ἡγάγετε γὰρ τοὺς ἄνδρας τούτους οὔτε ἱεροσύλους οὔτε βλασφημοῦντας τὴν θεὸν ἡμῶν. 38 εἰ μὲν οὖν Δημήτριος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ τεχνῖται ἔχουσι πρὸς τινα λόγον, ἀγοραῖοι ἄγονται καὶ ἀνθύπατοί εἰσιν, ἐγκαλεῖτωσαν ἀλλήλοις. 39 εἰ δὲ περαιτέρω ἐπιζητεῖτε, ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ ἐπιλυθήσεται. 40 καὶ γὰρ κιν-

στειλας) wie III Makk. 6, 1: nachdem der Stadtschreiber die Volksmenge (v. 33) beruhigt. Zu *ἀνδρ. εφεσ.* vgl. 17, 22. Das *γὰρ* begründet die in *καταστ.* liegende Aufforderung, sich zu beruhigen. Bem. den grossen Nachdruck, den das *τις* (in dem die zu verneinende Frage liegt) durch seine gesperrte Stellung erhält: keinen einzigen giebt es unter Menschen, der nicht weiss (bem. das Part. nach *γινώσκ.* nach Analogie des Part. nach *ἀκουεῖν* 7, 12), dass die Stadt der Ephes. eine Tempelhüterin ist der grossen Artemis (bem. die gesperrte Stellung des Gen.) und ihres vom Himmel (eig. von Zeus her) gefallenen Bildes. — v. 36. *ἀναντιρρήτ.* vgl. das Adv. 10, 29. Da nun diese Dinge unwidersprechlich sind, thut es not (*δεον ἐστ.*, wie I Petr. 1, 6), sich ruhig zu verhalten und nichts Überstürztes (*προπ.*, vgl. Prov. 10, 14. 13, 3) zu thun. — v. 37. *ἡγάγετε*) von richterlicher Vorführung, wie 9, 21. 18, 12, begründet, weshalb er ihr Treiben ein unbesonnenes genannt. Hier sind die *ἀνδρ. οὗτοι* offenbar die beiden Maked. v. 29, so dass der Zwischenfall v. 33 f. ganz unberücksichtigt bleibt. Da weder erhellt, wie sich der Stadtschreiber überzeugt hat, dass dieselben weder Tempelräuber (II Makk. 4, 42) noch Lasterer der Göttin (bem. das als *generis comm.* gebrauchte *θεον*) sind, noch wie er erfahren, dass Demetrius und seine Handwerksgenossen (v. 24 f.) nach v. 38 die eigentlichen Anstifter des ganzen Auflaufs sind, so ist klar, dass der Erzähler, der diese Dinge weiss, ihm diese Rede in den Mund legt, wie 18, 14 f. dem Gallio. Das *εχειν πρὸς τινα λόγον* steht von einer Klage, die man gegen jemand hat. Liegt dieser Fall vor, so giebt es Gerichtsversammlungen (*ἀγορ.* scil. *συνοδοί*, anders als 17, 5), die auf dem Markte gehalten werden, und Prokonsuln (vgl. 18, 12), die sie abhalten: man möge (dort) einander anklagen. Er denkt dabei wohl an Privathandel über Mein und Dein. — v. 39. *περαιτέρω*) Wenn ihr aber darüber hinaus etwas begehrt (was das öffentliche Interesse angeht), so wird es in der gesetzmässigen Volksversammlung (im Gegensatz zu der tumultuarischen v. 32) erledigt werden (durch ordnungsmässigen Volksbeschluss). — v. 40. *καὶ γὰρ*) begründet diese Verweisung an den ordentlichen Geschäftsgang auch damit, dass sie Gefahr laufen, Aufruhrs (*στιασ.*, wie Lc. 23, 19. 25)

δυνεύομεν ἐγκαλεῖσθαι στάσεως περὶ τῆς σήμερον, μηδενὸς αἰτίου ὑπάρχοντος, περὶ οὗ οὐ δύνησόμεθα ἀποδοῦναι λόγον περὶ τῆς συστροφῆς ταύτης. 41 καὶ ταῦτα εἰπὼν ἀπέλυσεν τὴν ἐκκλησίαν.

XX, 1 μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι τὸν θόρυβον μεταπεμφόμενος ὁ Παῦλος τοὺς μαθητὰς καὶ παρακαλέσας, ἀσπασάμενος ἐξῆλθεν πορεύεσθαι εἰς Μακεδονίαν. 2 διελθὼν δὲ τὰ μέρη ἐκεῖνα καὶ παρακαλέσας αὐτοὺς λόγῳ πολλῷ ἦλθεν εἰς τὴν Ἑλλάδα, 3 ποιήσας τε μῆνας τρεῖς, γενομένης ἐπιβουλῆς αὐτῷ

beschuldigt zu werden (bem. die absichtliche Beziehung auf das *εγκαλ.* v. 38) in Ansehung der heutigen Volksversammlung (erg. *ἐκκλησίας* aus v. 39). Bem. die subj. Negation: da doch keinerlei Ursache (*αιτ.* neutr. adj., wie Lc. 23, 4. 14. 22) vorhanden ist. Das neutrische *περι ου* geht auf das *εγκαλεῖσθαι στασεως*: angesichts welcher Anklage wir nicht werden Rechenschaft geben (*αποδ. λογ.*, wie Lc. 16, 2) können in Ansehung (ganz parallel dem *περι της σήμερον*) des gegenwärtigen Zusammenlaufs (*συστροφ.*, wie Psal. 64, 3. Am. 7, 10). — v. 41. *ἀπέλυσεν*) steht, wie Lc. 9, 12, von der Entlassung der Menge, d. h. von der Aufforderung an sie, auseinanderzugehen.

20, 1—38. Der Abschied von Ephesus. — *θορυβον*) steht, ganz wie Mc. 14, 2, von dem Volkstumult. Dass er nach der Stillung desselben (*πανσασθαι*, wie Lc. 8, 24) die Jünger holen lässt, um sie noch einmal zu ermahnen, zeigt, dass er trotz des glücklichen Ausgangs der Sache sich doch veranlasst sah (wahrscheinlich früher als ursprünglich geplant), die Stadt zu verlassen. Während die beiden ersten Part. mit: nachdem aufgelöst sind, bezeichnet das *ασπασαμ.* (anders als 18, 22) den Abschiedsgruss, mit welchem er von dannen ging, um, wie er sich nach 19, 21 vorgenommen, nach Maked. zu reisen. — v. 2. *διελθων τα μερη*) wie 19, 1. Das *εκεινα* geht auf das makedonische Gebiet, wie das *αυτους* ad syn. auf die Jünger daselbst. Der dat. instrum. *λογ. πολλ.* verbindet sich mit *παρὰ*, wie 15, 32 das *δια*. Wenn die Provinz Achaja, die nach 19, 21 sein nächstes Reiseziel war, hier durch *εις την ελλαδα* bezeichnet wird, so schwebt dem Erzähler bereits der Gegensatz der Juden v. 3. vor, die den Apostel mit ihren Nachstellungen bedrohten, während er dort unter den Griechen, wie er schon I Kor. 16, 6 geplant, also vorzugsweise in Korinth, ruhig die drei Wintermonate zubringen konnte (*ποιησ. c. acc.*, wie 15, 33. 18, 23). Daher ist auch als das Ziel der Weiterreise von dort nicht Jerusalem, wie 19, 21, sondern Syrien genannt, wohin er sich zunächst einschiffen musste, weil auf der Seereise dorthin ihm die Nachstellung (*επιβ.*, wie 9, 24) der Juden drohte, da, wie man wohl mit Recht vermutet hat, in der Nähe der Osterzeit (v. 6) alle Schiffe mit jüdischen Festpilgern gefüllt waren. Auch setzt das in Aussicht genommene *ηπο-*

ἰπὸ τῶν Ἰουδαίων μέλλοντι ἀνάγεσθαι εἰς τὴν Συρίαν, ἐγένετο γνώμης τοῦ ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας. 4 συνείπετο δὲ αὐτῷ Σάπαιρος, Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικῶν δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος, καὶ Γάιος Λερβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος· 5 οὗτοι δὲ προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι· 6 ἡμεῖς δὲ ἐξεπλεύσαμεν μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν αἰζύμων

στρεφειν voraus, dass er deshalb die direkte Seereise überhaupt aufgab und zunächst (nach Ephesus) zurückkehren wollte. Aber auch dorthin konnte er aus demselben Grunde nicht auf dem nächsten Seewege reisen, sondern beschloss auf dem Landwege durch Makedonien zurückzukehren. Die flüchtige Erwähnung der Reise v. 2 und des Aufenthalts in Hellas zeigt, wie das eng anschliessende *τε*, dass der Erzähler diese Rückkehr nach Ephesus bereits als die Hauptsache ins Auge fasst, da er mit dem Abschiede von dort den ganzen ephesinischen Abschnitt abschliessen will. Das *εγεν. γνωμ.* hat eine Analogie in dem *οντας τ. οδου* 9, 2, wie der Gen. des Infin. in dem nach *πιστις* 14, 9. — v. 4. *συνείπετο* vgl. II Makk. 15, 2. Das Imperf., wie das erläuternde *δε* zeigt, dass an ein Folgen während der Rückreise durch Maked. gedacht ist, und das Comp., dass der Berichterstatter sich bereits in Korinth bei dem Apostel befand, als diese Begleiter sich ihm anschlossen, die nach I Kor. 16, 3f. als Gemeindepriester die Kollekte nach Jerusalem überbringen sollten. Da Paulus ursprünglich direkt von Korinth nach Syrien gehen wollte, mussten ja diese Gemeindepriester sich bereits dort um ihn sammeln. Auffallend ist, dass, während Sopatros, der Sohn des Pyrrhus, Beroea vertritt und Thessalonich sogar durch Aristarch (19, 29) und Secundus vertreten ist, ein Philipper zu fehlen scheint. Cajus aus Derbe und Timoth. aus Lystra (16, 1) vertreten Lykaonien; Tychikus und Trophimus Vorderasien, während Galatien und Korinth, wo Paul. doch so eifrig kollektierte (I Kor. 16, 1), ebenfalls unvertreten scheinen. Doch können, da einige Gemeinden (resp. Landschaften) doppelt vertreten sein würden (bem., wie in diesem Fall das *θεσσ.* und *ασιαν.* voransteht), andere durch andere als ihre Landsleute vertreten sein, und besonders Timoth., dessen Heimat ausdrücklich nicht mitgenannt ist, eine der Gemeinden, bei deren Gründung er mitgewirkt hatte, vertreten haben. Auch der ungenannte Reisebegleiter kann einer der Deputierten gewesen sein. — v. 5. *οὗτοι* kann nur auf die sieben Genannten gehen, so dass Timoth. keinesfalls in das *ἡμας* mitbefasst ist, womit nur Paulus und der Erzähler gemeint sein können. Von irgend einem Punkte Makedoniens, wahrscheinlich von Phil. aus, gingen sie voran, um beide in Troas zu erwarten (*εμενον*, wie II Makk. 7, 30), wo sie wahrscheinlich für die weitere Seereise ein eigenes Fahrzeug mieten sollten, während diese nach v. 6 in Philippi zurückblieben, um die Tage der *αζυμα* (12, 3) zu feiern. Da der dortige Aufenthalt nur indirekt dadurch bezeichnet wird, dass sie (bem. die notwendig auf Paul.

ἀπὸ Φιλίππων, καὶ ἤλθομεν πρὸς αὐτοῖς εἰς τὴν Τροάδα ἄχρι ἡμερῶν πέντε, ὅπου διετρίψαμεν ἡμέρας ἑπτὰ. 7 ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον ὁ Παῦλος διέ- λέγετο αὐτοῖς, μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον, παρέτεινέν τε τὸν λόγον μέχρι μεσονυκτίου. 8 ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναὶ ἐν τῷ ὑπερώῳ οὗ ἦμεν συνηγμένοι. 9 καθεζόμενος δὲ τις νεανίας ὀνόματι Εὐτυχὸς ἐπὶ τῆς θυρίδος, καταφερόμενος ὕπνῳ βαθεῖ, διαλεγόμενου τοῦ Παύλου ἐπὶ πλεῖον, κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ τριστέγου κάτω καὶ ἤρθη νεκρός. 10

und seinen Reisebegleiter gehende 1. Pers. plur.) erst nach den Ostertagen abfahren (ἐξελ., wie 15, 39. 18, 18) und das *ἡλθ. προς αὐτους* deutlich auf v. 5 zurückblickt, kann das *αχρι ημ. πέντε* unmöglich die ohnehin unbegreiflich lange Dauer der Reise von Phil. nach Troas bezeichnen, sondern nur die Zeit, bis zu welcher etwa die Wiedervereinigung mit den vorausgegangenen Gefährten stattfand, mit denen sie nun eine Woche lang in Troas blieben (vgl. zu 21, 4). — v. 7. *εν τη μια τ. σαββ.*) wie Lc. 24, 1, doch hier mit *εν*, weil es nicht reine Zeitbestimmung ist, sondern hervorhebt, dass es eine gottesdienstliche Versammlung am Sonntag war, in der man zum Brotbrechen (2, 46) zusammengekommen. Dass er am folgenden Tage fortgehen (ἐξεν., wie 13, 42. 17, 15) wollte, wird ausdrücklich bemerkt, um zu erklären, wie er seine Unterredung mit ihnen (d. h. mit den versammelten Gemeindegliedern) bis Mitternacht ausdehnte (bem. das eng verbindende *τε*). Hier ist also eine Gemeinde in Troas vorausgesetzt, obwohl 16, 8 ff. nichts von einer paulinischen Wirksamkeit erzählt, die II Kor. 2, 12 f. sogar direkt ausgeschlossen wird. — v. 8. *ησαν δε*) erläutert die Situation mit besonderer Beziehung darauf, dass Lampen genug im Versammlungslokal waren, als dass der zu erzählende Unfall der Dunkelheit in später Nachtstunde zugeschrieben werden könnte. Vielmehr wurde derselbe, wie das *δε* v. 9 sagt, durch das Sitzen eines Jünglings auf dem (geöffneten) Fenster (vgl. II Kor. 11, 33) herbeigeführt. Während das vorausgeschickte *καθεζομ.* (6, 15) diese Situation zeichnet, besagt das zweite, absichtsvoll davon getrennte *καταφερ.*, wodurch diese Situation für ihn verhängnisvoll wurde. Dasselbe ist also dem *κατενεχθ. επεσεν* subordiniert und malt, wie er allmählich von tiefem Schlaf überwältigt wurde, weil die Unterredung des Paulus sich länger hinzog (*επι πλεον*, wie 4, 17, doch hier zeitlich), als seine Kraft, sich wachzuhalten, reichte. Die Erzählung selbst knüpft absichtlich hieran an, indem das *απο του υπνου* durch den Art. jenen (ihn überwältigenden) Schlaf als den Anlass (vgl. 11, 19) bezeichnet, dass er herabglitt (bem. die leichte Modifikation der Bedeutung des *καταφερ.*) und so vom dritten Stock herabfiel und tot aufgehoben ward (Lc. 9, 17), also nicht bloss als tot, als ob dies nur eine Vermutung gewesen wäre. — v. 10. *επεπεσεν αυτω*) malt, wie Mc. 3, 10.

καταβὰς δὲ ὁ Παῦλος ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συνπεριλαβὼν εἶπεν·
μὴ θορυβεῖσθε· ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστίν. 11 ἀναβὰς
δὲ καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος, ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλή-
σας ἄχρι αὐγῆς, οὔτως ἐξῆλθεν. 12 ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα,
καὶ παρεκλήθησαν οὐ μετρίως. 13 ἡμεῖς δὲ προελθόντες ἐπὶ
τὸ πλοῖον ἀνῆχθημεν ἐπὶ τὴν Ἄσσον, ἐκεῖθεν μέλλοντες ἀνα-
λαμβάνειν τὸν Παῦλον· οὕτως γὰρ διατεταγμένος ἦν, μέλλον

die Eile, mit der er sich auf ihn warf und ihn mit denen, die ihn auf-
gehoben hatten und noch trugen, mit umfasste (συνπεριλαβ., wie Ezech.
5, 3), um ihnen sofort die Beruhigung zu verschaffen, dass er ins Leben
zurückgekehrt sei. Denn nicht, dass seine Seele noch in ihm ist, sondern
dass sie (infolge jener wunderthätigen Berührung des Apostels) in ihm
ist, soll sie abhalten, sich in Unruhe zu versetzen (vgl. 17, 5). — v. 11.
ἀναβας) hebt durch die Korrelation mit dem καταβας v. 10 ausdrücklich
hervor, wie er, sobald die durch den Unfall eingetretene Störung besei-
tigt, zu der Versammlung zurückkehrte, in der nun das nach v. 7 inten-
dierte Brotbrechen (bem. den Art. vor ἄρτον) begann, das also die gottes-
dienstliche Feier schliessen sollte. Es wird damit angedeutet, wie die
Versammelten durch das Wort des Paul. vollständig beruhigt waren.
Das Brotbrechen, bei dem Paul. als Hausvater fungiert, beginnt das gemein-
same Mahl, von dem Paul. nur kostet (γευσάμ., wie Mt. 27, 34, anders Act.
10, 10), um, wie das τε andeutet, sofort die Unterredung, wenn auch beim
Mahle und in mehr familiärer Weise (ὁμιλήσας, wie Lc. 24, 14 f.), eine
reichliche Zeit lang (ἐπὶ, wie v. 9; zu ἱκαν. erg. χρόνον, wie 14, 3) bis
zum Morgenlicht (αὐγή, wie Jes. 59, 9) fortzusetzen. Das οὕτως ἐξῆλθεν
(17, 33) deutet an, dass er nicht abreiste, ohne sein Bestes für die dortigen
Gläubigen gethan zu haben. — v. 12. ἤγαγον) deutet an, wie der ins
Leben Zurückgekehrte wieder gehen konnte, so dass, die ihn aufhoben
(v. 9), ihn nach Beendigung der Abschiedsfeier zu den Versammelten zu-
rückführten. Bem., wie παις (Lc. 9, 42) mit νεαν. v. 9 wechselt. Be
παρεκλήθ. wechselt das Subjekt; denn die über den Weggang des Paulus
Betrübten sind es, die dadurch getröstet wurden, dass in dem wunderbar
durch ihn erweckten Knaben ihnen ein Zeuge von der Wundermacht des-
selben zurückblieb. Zu οὐ μετρίως vgl. II Makk. 15, 38. — v. 13. ἡμεῖς)
können, nachdem Paulus bereits abgereist (v. 11), nur die v. 4 genannten
Gefährten samt dem Erzähler sein, die vorausgingen (v. 5) auf das (in-
zwischen besorgte, vgl. zu v. 5) Schiff, um (aufs Meer) hinaufzufahren auf
die mysische Seestadt Assos zu (ἐπὶ c. acc., wie Mc. 6, 53). Erst nachträglich
erfahren wir, dass Paulus selbst dahin zu Fuss vorangegangen war, also erst
dort das Schiff besteigen wollte, wenn sie von dort her ihn, der sich von
ihnen getrennt, wieder zu sich genommen (ἀναλαμβάν., wie Gen. 45, 18).
Das perf. pass. διατεταγμ. steht medial, wie 7, 44 der Aor. (anders Lc.

αὐτὸς πεζεύειν. 14 ὥς δὲ συνέβαλλεν ἡμῖν εἰς τὴν Ἄσσον, ἀναλαβόντες αὐτὸν ἦλθομεν εἰς Μιτυλήνην. 15 ἀπεπλεύσαντες τῇ ἐπιούσῃ κατηντήσαμεν ἀντικρυς Χίου, τῇ δὲ ἑσπέρῃ παρεβάλομεν εἰς Σάμον, καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλλίῳ τῇ ἑχομένῃ ἦλθομεν εἰς Μίλητον. 16 κεκρίκει γὰρ ὁ Παῦλος παραπλεῦσαι τὴν Ἐφεσον, ὅπως μὴ γένηται αὐτῷ χρονοτριβῆσαι ἐν τῇ Ἀσίᾳ· ἔσπευδεν γάρ, εἰ δυνατόν εἴη αὐτῷ, τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς γενέσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα. 17 ἀπὸ δὲ τῆς Μιλήτου πέμψας εἰς Ἐφεσον μετεκαλέσατο τοῖς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.

3, 13): also hatte er Befehl gegeben. — v. 14. *συνεβαλλεν ἡμῖν*) vgl. Lc. 14, 31, anders Act. 17, 18. Hier verbindet das prägnante *εἰς* mit der Vorstellung des Zusammentreffens geradezu die des dazu erforderlichen Kommens nach Assos. Das *αναλαβ.* knüpft an v. 13 an. — v. 15. *αποπλ.*) wie 13, 4. 14, 26. Man war wahrscheinlich schon am Abend des Tages, an dem man mit Paulus in Assos zusammentraf, von Mitylene (auf Lesbos) abgefahren, so dass man am nächsten Tage auf die Höhe von Chios gelangte, wo dieses ihnen gerade gegenüber lag, und am Abend an Samos anlandete. Das *τῇ ἐπιούσῃ* (16, 11) gehört nach dem Parallelismus der folgenden zwei Zeitbestimmungen zu *κατηντήσαμεν*. Das Verweilen an dem Vorgebirge Joniens (Trogylion) kann, wie das Landen an dem gegenüberliegenden Samos, nur ein ganz kurzes gewesen sein, da der Erzähler offenbar hervorheben will, wie man ohne irgend erheblichen Aufenthalt vorwärts eilte, so dass man schon am 3. Tage (*τῇ εχομ.*, wie Lc. 13, 33, im Verhältnis zu *τ. ἐπιουσ.*) in Milet anlangte. — v. 16. *κεκρίκει*) Paulus hatte nämlich beschlossen, an Ephesus, wohin er nach v. 3 doch zurückkehren wollte, vorüberzufahren, um so zu vermeiden, dass (*ὅπως μὴ*, wie Lc. 16, 26) er in Vorderasien Zeit verliere, was er, einmal nach Ephesus zurückgekehrt, wo er durch so viele Bande gefesselt war, schwer vermeiden konnte. Er eilte nämlich, um, wenn es ihm möglich sein möchte (*εἰ c. opt.*, wie 17, 11), zum Pfingsttage nach Jerusalem zu kommen. Dem Erweis dieser Eile dient die Tagzählung v. 15. Bem., wie der Ausdruck schon hier es als sehr zweifelhaft hinstellt, ob die Erfüllung seines Wunsches noch möglich sein werde, und den seltneren Gebrauch des Acc. vom Zeitpunkt statt der Zeitdauer. — v. 17 bringt erst die nähere Angabe, inwiefern v. 16 das Kommen nach Milet begründet; denn von hier aus konnte er wenigstens die Ältesten der Gemeinde in Ephesus zu sich holen lassen, wenn er dort etwas verweilte, was er freilich nur konnte, wenn das Schiff (v. 13) ganz zu seiner Verfügung stand. Vorausgesetzt ist also, dass Ephesus seine Ältesten hatte, wie er sie in Lykaonien und Pisidien eingesetzt (14, 23), welche die *ἐκκλησ.* als solche vertraten.

18 ὡς δὲ παρεγένοντο πρὸς αὐτόν, εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς ἐπίστασθε, ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν πῶς μεθ' ὑμῶν τὸν πάντα χρόνον ἐγενόμην, 19 δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ δακρύων καὶ πειρασμῶν τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων, 20 ὡς οὐδὲν ὑπεστευλάμην τῶν συμφερόντων τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ καὶ κατ' οἶκους, 21 διαμαρτυρούμενος

v. 18—25. Die Abschiedsrede in Milet bildet im Sinne des Lc. ein Seitenstück zu der Rede an die Juden in Antiochien (Kap. 13) und der an die Heiden in Athen (Kap. 14), sofern sie Paul. im seelsorgerlichen Verkehr mit seinen Gemeinden darstellt. Da Lc. selbst zugegen war, ist die Rede nach der Erinnerung frei wiedergegeben. — ἐπίστασθε ist nach 19, 25 eine Lieblingswendung des Lc. (vgl. 10, 28. 15, 7). Das ἀπο πρ. ἡμερ. ist des Nachdrucks wegen vor den Satz mit πῶς gestellt, in den es hineingeht, vgl. 19, 4. Die Praep. ἐπεβην kann nicht lokal genommen werden, da der 19, 1 erwähnte Zeitpunkt gemeint ist und nicht 18, 19, steht also von dem Antritt seiner Wirksamkeit (vgl. 25, 1), behufs derer er nach Vorderasien kam. Nur von da an ist er ja ununterbrochen, wie es das πάντα χρόνον (die gesamte Zeit im Gegensatz zu einzelnen Teilen) verlangt, unter ihnen gewesen (9, 19). Diese Erinnerung motiviert, weshalb Paul. das Bedürfnis fühlt, von ihnen speziell Abschied zu nehmen. — v. 19. δουλεύων τῷ κυρ. wie Röm. 12, 11. Im Dienste des Herrn, d. h. also in seiner Missionsthätigkeit daselbst hat er sich zu keinem Dienst zu gering geachtet (μετὰ πασ. ταπ.: mit jeder Art von Demut, vgl. Eph. 4, 2), hat sich durch kein Weh, das ihm die Unempfänglichkeit der Menschen bereitete, ob es ihm auch Thränen auspresste (vgl. Phil. 3, 18), abschrecken lassen und durch keine Leidensanfechtungen (πειρασμοί, wie Lc. 22, 28), die ihn trafen (συμβ. μοι, vgl. 3, 10) in den Nachstellungen der Juden (vgl. v. 3). Von all diesen Erfahrungen bietet das über seine Wirksamkeit in Kap. 19 nur nach Hörensagen Erzählte keinerlei Beispiel. Heidnische Bedrohungen, wie 19, 23 ff., scheint Paul. gar nicht einmal als Anfechtungen zu betrachten. — v. 20. ὡς nimmt das ganz synonyme πῶς v. 18 auf. Das οὐδὲν ist ein Acc. der näheren Bestimmung, wie 10, 36, da das ὑπεστευλάμην keinen Objektsaccusativ bei sich haben kann: in betreff keines der Dinge, die ihnen zuträglich waren, hat er sich (feige) zurückgezogen, um seine Aufgabe an ihnen nicht zu erfüllen. Der Gen. des Inf. vertritt, wie 10, 47. 18, 10, den Absichtssatz. Das Objekt zu ἀναγγ. wie zu διδάξαι sind eben die συμφερόντα (vgl. I Kor. 12, 7). Auch hier zeigt das ὑπεστευλάμην (Hebr. 10, 38), dass er keine ihm dabei drohende Gefahr scheute, so dass das ὑμῖν auf seine Missionswirksamkeit in Ephesus geht, die er ebenso öffentlich (18, 28), wie in privater Verkündigung (κατ' οἶκ., wie 5, 42) übte. — v. 21. διαμαρτρ. c. acc., wie Ezech. 16, 2. Bem.,

Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν. 22 καὶ νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ, τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσονται ἐμοὶ μὴ εἰδώς, 23 πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεται μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν. 24 ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιούμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ ὥς τελειώσω τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον

wie absichtsvoll die *μετανοια* und die *πίστις* unter einen Art. zusammengefasst sind als das eine, was Juden sowohl als Hellenen (19, 10) in gleicher Weise not thut. Wie jene durch *εἰς θεον* näher bestimmt wird, weil es sich um die Änderung der gottwidrigen Gesinnung in eine gottwohlgefällige handelt, so dieser durch *εἰς* als Glaube an Jesum, unsern erhöhten Herrn. — v. 22. *καὶ νῦν*) geht von dem Rückblick auf die ihnen wohlbekannte Vergangenheit zu seiner jetzigen Situation über, die durch das *ἰδοὺ* (13, 46) als etwas ihnen Neues lebhaft vergegenwärtigt wird. Da das *δεδεμένος* selbstverständlich nur eine innere Gebundenheit bezeichnet, so kann *τῷ πνεύματι*, bei dem kein *μου* steht (vgl. 17, 16), dieselbe nicht erst als solche bezeichnen, sondern nur, dass er durch den Geist (18, 25), der ihn die Jerusalemreise als Gottes Willen erkennen lehrte, sich verpflichtet fühlt, obwohl er nicht weiss, was ihm begegnen wird (bem. das mit *συμβ.* v. 19 wechselnde *συναντ.* Exod. 5, 3). — v. 23. *πλὴν*) adv.: ausgenommen, dass er weiss, wie der (durch Propheten redende, vgl. 13, 2) heilige Geist in jeder Stadt, durch die er kam (*κατὰ πόλιν*, wie 15, 21), bezeugt, dass Bande (*δεσμὰ*, wie 16, 26) und Trübsale seiner warten (v. 5). Auch davon war in der Erzählung seiner Reise (v. 1 — 16), die Lc. zum grossen Teil nicht mitgemacht, und die im Übrigen ganz andre Gesichtspunkte verfolgte, noch nichts erwähnt. — v. 24. *οὐδ. λόγου*) Keines Wortes, keiner Rede wert achte ich meine Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens, wie v. 10) für mich selbst. Das sonst im NT. nicht vorkommende *ὡς c. conj.* bildet einen Absichtssatz. Er muss sein Leben geringschätzen, um seine Amtswirksamkeit (vgl. 13, 25) zur Vollendung zu bringen und den Dienst (12, 25), den er durch die ihm befohlene Jerusalemreise (v. 22) von dem Herrn Jesus empfangen hat, um (dadurch) Zeugnis abzulegen für das Evangelium von der Gnade Gottes (im Sinne von 14, 3). Sofern die Herrlichkeit dieses Evangeliums dadurch erwiesen wird, dass man selbst sein Leben dafür einsetzt, ist diese Bezeugung der Zweck seiner Reise nach Jerus., die er unter den drohendsten Gefahren (v. 23) antritt. Ausgeschlossen ist dadurch, dass es nur die Festfeier ist, die ihn nach Jerus. treibt (v. 16), keineswegs aber, dass seine uns anderweitig bekannte Absicht, die Kollekte, in der er den gottgewollten Abschluss seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit sah, persönlich

τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ. 25 καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα ὅτι οὐκέτι ὕψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες ἐν οἷς διήλθον κηρύσσω τὴν βασιλείαν. 26 διότι μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ὅτι καθαρὸς εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων· 27 οὐ γὰρ ὑπεστειλάμην τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι πᾶσαν τὴν βουλήν τοῦ Θεοῦ ὑμῖν. 28 προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλη-

zu überbringen, ihn dazu nötigte. — v. 25. καὶ νῦν ἰδοὺ) nimmt den Eingang von v. 22 noch einmal auf, um zu sagen, dass er nicht nur für eine gefährvolle Reise, sondern für immer von ihnen Abschied nimmt. Das betonte ἐγὼ sagt, dass er noch mehr weiss, als ihm nach v. 23 direkt geweihsagt ist, sofern ja, auch falls er den Gefahren in Jerus. glücklich entkommt, er auf Grund gottgewiesener Notwendigkeit nach dem fernen Westen muss (19, 21). Darum werden sie nicht mehr sein Angesicht sehen (I Thess. 2, 17). Das gleichsam appositionell angefügte πάντες erweitert den Kreis der Angeredeten auf alle, unter denen er umhergewandelt ist (διήλθ. absolut, wie 8, 4. 40) mit der Verkündigung des Reiches, also auf seinen ganzen bisherigen Wirkungskreis, in dem Paul. auch Röm. 15, 23 sein Werk als abgeschlossen ansieht. — v. 26. διότι) begründet sein οἶδα dadurch, dass er meint, seine Aufgabe an denen, unter welchen er bisher gewirkt, erfüllt zu haben und darum aller Verantwortlichkeit in betreff ihrer ledig zu sein. Zu μαρτύρομαι vgl. Gal. 5, 3, zu καθ. εἰμι ἀπο τ. αἱμ. vgl. 18, 6. Sus. 46. Ist er unschuldig, wenn das Zorngericht Gottes ihr Blut als Strafe ihres Unglaubens fordert, so hat er sein Werk an ihnen gethan, und er weiss, dass Gott ihm andre Wege weisen wird, seien es Missionswege oder der Weg des Märtyrertodes. Bem., wie das παντων nach v. 25 ausdrücklich nicht nur auf alle Epheser, sondern auf alle Gläubigen in seinem bisherigen Wirkungskreise geht, denen er nach v. 27 den ganzen Rat Gottes, d. h. alles, was derselbe zu unserm Heile zu thun und zu fordern beschlossen, verkündigt hat. Damit hat er aber seine Pflicht an ihnen erfüllt, und ist jeder Verantwortung für ihr Heil ledig; daher wird v. 26 hierdurch begründet. Bem., wie das ὑπεστ. τοῦ μὴ αναγγ. absichtsvoll zu v. 20 zurückkehrt und so den ganzen ersten Teil der Rede abschliesst. — v. 28. προσέχετε ἑαυτοῖς) wie 5, 35. Da bisher die Presbyter als Vertreter der ephesinischen Gemeinde angeredet sind, so wird jetzt, wo sich die Ermahnung an sie persönlich richtet, ihr Achthaben auf sich selbst von dem auf die ganze Gemeinde unterschieden. Zum Bilde von der Herde vgl. Lc. 12, 32. I Petr. 5, 3f. Der heilige Geist ist es, der sie in ihre Stellung gesetzt hat (ἐθετο, wie I Kor. 12, 28), indem er sie durch prophetische Männer dazu designierte, wie 13, 2. Die Presbyter (v. 17) heissen also hier ἐπισκοποι, wie Tit. 1, 5. 7, weil ihre spezifische Amtsthätigkeit die Leitung und Beaufsichtigung (dem Bilde von der Herde

σίαν τοῦ Θεοῦ, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου. 29 ὅτι ἐγὼ οἶδα ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου, 30 καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῖ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω ἑαυτῶν. 31 διὸ γρηγορεῖτε, μνημονεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην μετὰ

entsprechend: das ποιμαίνειν) der Gemeinde ist. Nur hier wird die Gemeinde als εκκλησ. τ. Θεου bezeichnet, wie I Kor. 1, 2, zunächst die ephesinische, von der aber, wie von jeder Einzelgemeinde, gilt, was von der Gesamtgemeinde, dass Gott sie sich erworben hat (περιποιήσ., wie Gen. 31, 18) durch das Blut Jesu, sofern sie erst als eine durch dies Blut von Schuldbefleckung gereinigte sein Eigentum (was der Gen. του Θεου anzeigt) werden konnte. Dass Jesus der ἰδιος Gottes schlechthin heisst (vgl. 4, 23), hebt die Grösse des Opfers hervor, das Gott gebracht hat, um sie sich zu erwerben (vgl. Röm. 8, 32), und motiviert die Ermahnung zum Achthaben auf sie als teuer erkaufte. — v. 29. οτι begründet die Notwendigkeit solchen Achthabens durch das, was er bereits weiss im Gegensatz zu ihnen, die an dergleichen noch nicht denken, weil es während seiner Anwesenheit ihnen noch nicht nahe getreten ist; daher das betonte *συω*. Das οἶδα ist trotz seiner kategorischen Bestimmtheit, wie v. 25, seine auf die Sachlage gestützte Kombination, wonach solche, die während seiner Anwesenheit dies nicht wagten, es nach seinem Weggange thun werden. Zu dem Bilde der λύκοι vgl. Lc. 10, 3, doch hier mit βαρεῖς, das auf die schwere Schädigung hinweist, mit der sie die Gemeinde bedrohen, weil sie, lediglich von ihrem Eigennutz geleitet, die Gemeinde nicht verschonen werden (φειδομ., wie Röm. 8, 32. 11, 21). Gemeint können nur die judaistischen Irrlehrer sein, deren Eindringen (in Ephesus) Paulus auch Röm. 16, 17f. befürchtet. — v. 30. ἀναστήσονται im Sinne von 5, 36f. Die Bedrohung wird noch gefährlicher, wenn aus ihnen selbst Männer auftreten, welche verdrehte Dinge (διεστραμ., vgl. 13, 8. 10) reden, um (Gen. d. Inf., wie v. 20. 27) abzu ziehen von den rechten Lehrern die Jünger hinter sich selber her (οπισω, wie 5, 37). Gemeint ist wohl der antinomistische Libertinismus, der die paulinische Gnadenlehre zur Zügellosigkeit missbrauchte (Jud. v. 4). — v. 31. γρηγορ.) dem Bilde des ποιμαίνειν v. 28 entsprechend. Gerade die Erinnerung an seine unablässigen seelsorgerischen Bemühungen um jeden einzelnen muss es ihnen klar machen, wie notwendig, wenn dieselben fehlen, ihre Wachsamkeit ist, durch welche jede Gefahr von der Gemeinde abgewandt werden soll. Da 19, 8. 10 nur 2 1/4 Jahr ergeben, scheint bei der τριετία der Zeitraum 19, 22 länger veranschlagt zu sein, als man nach der dortigen Darstellung annehmen konnte. Doch ist zu erwägen, dass die Zusammenfassung in eine runde Zeitangabe auch das Fehlen eines erheblichen Teils des dritten Jahres nicht berücksichtigen konnte. Bei dem νύκτα x.

δακρύων νουθετῶν ἕνα ἑκαστον. 32 καὶ τὰ νῦν παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ κυρίῳ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν. 33 ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισμοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα. 34 αὐτοὶ γινώσκετε ὅτι ταῖς χρεῖαις μου καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ἐπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὐταὶ πάντα. 35 ἰπέδειξα ὑμῖν, ὅτι οὕτως κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων,

ημερ. (Lc. 2, 37) ist wohl besonders an abendliche Gemeindeversammlungen gedacht, die den reichsten Anlass zum νουθετεῖν (I Kor. 4, 14. Röm. 15, 14) gaben. Das μετα δακρ. (v. 19) zeigt die Inbrunst seiner Ermahnungen. — v. 32. καὶ τὰ νῦν) wie 4, 29. 5, 38. Das ἕνα ex. v. 31 leitet über zu dem Schlusswort, in welchem in den Presbytern wieder die durch sie repräsentierte Gemeinde angeredet wird, wie v. 18—27. Zu παρατίθεμαι vgl. 14, 28. Doch geht hier das τ. κυρίῳ auf Gott, der mit dem Worte von seiner Gnade (14, 3), durch welches sich seine Gnadenwirksamkeit vermittelt, zusammengestellt wird. Trotzdem kann sich τῷ δυναμένῳ nur, wie Röm. 16, 25. Eph. 3, 20, auf κυρίῳ beziehen, da wohl die geistliche Förderung (οἰκοδομ., wie 9, 31), aber unmöglich das δοῦναι πλ. dem Worte beigelegt werden kann. Bem., wie diese Thätigkeiten absichtlich ganz allgemein genannt werden, obwohl er sie natürlich an ihnen üben soll. Je mehr sie (durch das Wort) gefördert, desto sicherer werden sie vor der Irrlehre geschützt, welche ihr Gelangen zur Heilsvollendung hindern könnte. Diese wird als der ihnen bestimmte Besitzanteil am himmlischen Gottesreich betrachtet, der ihnen mit allen andern, die daran Anteil erlangen, und also unter ihnen zu teil wird. Vgl. Eph. 1, 18; doch steht hier statt des einfachen αἰσίοις das ἡγιασμένοις wohl schon von den durch die Heiligung (sittlich) Vollendeten. — v. 33—35. Der Hinweis auf sein Beispiel, das sie zu selbstloser Opferwilligkeit ermuntern soll, steht ausser jeder Beziehung zu der mit v. 32 feierlich abgeschlossenen Abschiedsrede als solcher, und ist wohl hinzugefügt, da dieselbe nach dem Pragmatismus der Act. zugleich den Rückblick auf die Gesamtwirksamkeit Pauli vertritt, in dem dieser, von ihm selbst so oft nachdrücklich hervor gehobene, Zug nicht fehlen durfte. — ἀργ. ἢ χρυσ.) wie 3, 6 vom gemünzten Gelde. Die Erinnerung daran, wie er niemandes Geld oder Kleidungsstück begehrt, ist nach dem Zusammenhange nicht den Presbytern zum Vorbilde gesagt, sondern bereitet die Ermahnung v. 35 vor. — v. 34. αὐτοὶ) Ihr selbst wisset, wie für meine Notdurft (τ. χρεῖαις, wie Röm. 12, 13) und für meine Gefährten (wie Timoth. und Erast, Cajus und Aristarch, vgl. 19, 22. 29) diese Hände (αὐταὶ, deiktisch) Dienstleistung gethan haben (ἐπηρ., wie 13, 36), indem er sich und sie durch sein Handwerk (wohl bei Aquila) ernährte. Das πάντα gehört zu ἐπηρ., wie I Kor. 9, 25. 10, 33: in allen Stücken. — v. 35. ἐπέδειξα) wie 9, 16. Das οὕτως gehört zu κοπιῶντας. Auch im Zusammenhange von I Thess.

μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. 36 καὶ ταῦτα εἰπὼν, θεῖς τὰ γόνατα αὐτοῦ σὺν πᾶσιν αὐτοῖς προσηύξατο. 37 ἱκανὸς δὲ κλαυθμὸς ἐγένετο πάντων, καὶ ἐπιπεσόντες ἐπὶ τὸν τραχήλον τοῦ Παύλου κατεφίλουν αὐτόν, 38 ὁδυνάμενοι μάλιστα ἐπὶ τῷ λόγῳ ᾧ εἰρήκει, ὅτι οὐκέτι μέλλουσιν τὸ πρόσ-
ωπον αὐτοῦ θεωρεῖν. προέπεμπον δὲ αὐτόν εἰς τὸ πλοῖον.

XXI, 1 Ὡς δὲ ἐγένετο ἀναχθῆναι ἡμᾶς ἀποσπασθέντας ἀπ' αὐτῶν, εὐθυδρομήσαντες ἤλθομεν εἰς τὴν Κῶ, τῇ δὲ ἐξῆς εἰς

4, 10f. liegt, dass solche mühevollen Arbeit zugleich die Mittel beschaffen soll, um sich pflichtmässig der Leidenden anzunehmen (αντιλαμβ., wie Lc. 1, 54). Das *ασθενουντ.* steht hier in umfassenderem Sinne von Hilfsbedürftigen. Auch die Art, wie damit die Erinnerung an ein Herrnwort (hier ein *αγραφον*) durch das *lucan. τε* verbunden wird, zeigt mehr die Weise der nachapostolischen Zeit. Das *οτι* ist causal: weil er selbst gesagt hat. Das *μακαρ.* steht neutr. nur hier, das *μαλλον* im Sinne von *potius* (4, 19). — v. 36. *ταυτα ειπων*) wie 1, 9, 19, 41. Zum Gestus des Kniebeugens beim Gebet vgl. 7, 60. Das Gebet mit ihnen allen gilt natürlich in erster Linie ihnen. — v. 37. *κλαυθμος*) wie Lc. 13, 28, geht hier auf die Abschiedsthränen, das Imperf. des durch das Comp. verstärkten *κατεφ.* (Lc. 7, 38) auf das andauernde Küssen dessen, von dem sie sich nicht trennen konnten. Zu *επιπεσ. επι τ. τραχ.* vgl. Lc. 15, 20. — v. 38. *οδυνωμ.*) wie Lc. 2, 48: indem sie am meisten Schmerz empfanden ob dem Worte v. 25, das nur frei in indirekter Rede wiedergegeben wird. Dass hier das *ημας* (21, 5) nicht steht, kann nicht auffallen, da die Erwähnung des Geleitgebens (*προσπ.*, wie 15, 3) nur die Herzlichkeit ihres Abschiedes von Paulus charakterisieren soll.

21, 1—16. Die Reise nach Jerusalem beginnt den vierten Hauptteil, welcher zeigt, wie Paulus durch leidensvolle Schicksale, auf welche schon 20, 23 vorbereitete, schliesslich doch zu seinem Ziel (19, 21) gelangt. — *ημας αποσπ.*) vgl. Lc. 22, 41, bestätigt, dass die Reisebegleiter auch 20, 38 gegenwärtig gedacht, sofern auch sie sich erst von den Presbytern losreissen mussten, um ins Meer hinaufzufahren. Zu *εὐθυδρομ.* vgl. 16, 11, zu *τη εξης* erg. nach Lc. 9, 37 *ημερα*. Das Schiff war also bis Patara in Lycien (d. h. für die Fahrt durchs ägäische Meer) gemietet, weil man dort in der grossen Seestadt leicht weitere Schiffagelegenheit nach dem Orient zu finden hoffte. Die Tagzählung zeigt, dass man nach dem notwendigen Aufenthalt in Milet die Schifffahrt wegen der Absicht des Paul. 20, 16

τὴν Ῥόδον, κατέειπεν εἰς Πάταρα. 2 καὶ εἰρόντες πλοῖον διαπερῶν εἰς Φοινίκην, ἐπιβάντες ἀνήχθημεν. 3 ἀναφάναντες δὲ τὴν Κύπρον καὶ καταλιπόντες αὐτὴν εὐάνυμον ἐπλέομεν εἰς Συρίαν, καὶ κατήλθομεν εἰς Τύρον· ἐκεῖσε γὰρ τὸ πλοῖον ἦν ἀποφορτιζόμενον τὸν γόμον. 4 ἀνευρόντες δὲ τοὺς μαθητὰς ἐπεμείναμεν αὐτοῦ ἡμέρας ἑπτὰ, οἵτινες τῷ Παύλῳ ἔλεγον διὰ τοῦ πνεύματος μὴ ἐπιβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα. 5 ὅτε δὲ ἐγένετο ἐξαρτίσαι ἡμᾶς τὰς ἡμέρας, ἐξελθόντες ἐπορευόμεθα προπεπόντων ἡμᾶς πάντων σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις ἕως ἔξω τῆς

nach Möglichkeit beschleunigte. — v. 2. διαπερῶν) wie Lc. 16, 26: sie fanden ein Schiff, welches im Begriff war, nach Phoenicien (quer durchs Meer) hinüberzufahren. Das ἐπιβάντες steht vom Besteigen des Schiffes nur noch 27, 2. — v. 3. ἀναφάναντες) anders als Lc. 19, 11, im Sinne von: nachdem wir Cypern hatten zu Gesichte kommen und links liegen lassen. Das Imperf. ἐπλέομεν schildert, wie nun erst ihre direkte Fahrt auf Syrien zu begann. Über die Dauer der jedenfalls mehrtägigen Seereise wird nichts angegeben, so dass auch der sogenannte Reisebericht eine genaue Tagzählung nur hat, wo dieselbe für den Erzähler ein besonderes Interesse bietet. Das κατήλθ. steht hier vom Herabfahren von der hohen See nach Tyrus, welchen Hafenplatz man wählen musste, weil das Schiff ein solches war, welches dorthin seine Fracht (γόμον, wie Apok. 18, 11f.) ablud. — v. 4. ἀνευρόντες) wie Lc. 2, 16, deutet an, dass man von Jüngern in Tyrus wusste und den Aufenthalt dort dazu benutzte, um sie aufzusuchen. Dass der Aufenthalt daselbst (αὐτου, wie 18, 19), wie der in Troas (20, 6), wieder auf sieben Tage angegeben wird, zeigt wohl, dass es sich nur um die ungefähre Bezeichnung einer Woche handelt. Immer steht derselbe in einem so auffallenden Widerspruch zu der ausdrücklich geschilderten Eile der Reise 20, 13 ff. 21, 1, dass die Absicht, zu Pfingsten in Jerus. einzutreffen (20, 16), bereits aufgegeben sein muss, sei es, dass das Warten auf Schiffsgelageheit in Patara, sei es, dass die unberechenbare Verzögerung der Seereise die Ausführung derselben unmöglich gemacht hatte. Bei dem festen Entschluss des Paulus 20, 22 ff. ist es nicht wohl denkbar, dass das Zureden der Jünger den Aufenthalt verlängerte; das οἵτινες wird also nicht denselben motivieren, sondern nur im Rückblick auf 20, 23 andeuten, dass auch sie ihm auf Grund prophetischer Offenbarungen (δια πνεύματος, wie 11, 28) immer wieder zuredeten (bem. das Imperf.), er möge nicht Jerusalem zu seinem Reiseziel machen (bem. das επιβ., wie 20, 18). Auch das weitläufige ἐξαρτίσαι τ. ἡμέρας v. 5 deutet an, dass es nicht leicht war, die Tage der Wartezeit zu Ende zu bringen, dass dieselben ihm also durch andere Gründe auferlegt waren, als durch das Zureden der tyrischen Jünger. Das Imperf. ἐπορευόμεθα schildert, wie sie beim Verlassen ihres Quartiers noch im Geleit (vgl. 20, 38) der

πόλεως, καὶ θέντες τὰ γόνατα ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν προσευξάμενοι
 6 ἀπῆσπασάμεθα ἀλλήλους, καὶ ἐνέβημεν εἰς τὸ πλοῖον, ἐκείνοι
 δὲ ὑπέστρεψαν εἰς τὰ ἴδια. 7 ἡμεῖς δὲ τὸν πλοῦν διανύσαντες
 ἀπὸ Τύρου κατηντήσαμεν εἰς Πτολεμαῖδα, καὶ ἀσπασάμενοι
 τοὺς ἀδελφοὺς ἐμείναμεν ἡμέραν μίαν παρ' αὐτοῖς. 8 τῇ δὲ
 ἐπαύριον ἐξελθόντες ἦλθομεν εἰς Καισαρείαν, καὶ εἰσελθόντες
 εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά,
 ἐμείναμεν παρ' αὐτοῦ. 9 τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες

ganzen Jüngerschar mit Weibern und Kindern gingen, die sie nicht loslassen wollte, bis sie zur Stadt hinaus waren (*εως εξω*, wie *εως επι* 17, 14), wo sie auf das Meeresufer hin ihre Kniee zum Gebete beugten (wie 20, 36). — v. 6. *απῆσπασ.*) steht hier, wie 20, 1 das Simpl., von den Abschiedsgrüssen, die sie miteinander wechselten. Dass sie in das Schiff einstiegen, zeigt unzweifelhaft, dass es dasselbe Schiff war, in dem man gekommen und dessen Entfrachtung man abgewartet hatte. Dass man aber keine andre Schiff Gelegenheit gesucht hatte, bestätigt nur, dass die Ankunft in Jerus. zum Pfingstfest bereits aufgegeben war. Dass jene (d. h. die Tyrier) nach Hause (*εις τα ιδια*, wie Joh. 16, 32. 19, 27) zurückkehrten, konnte nur erwähnt werden, wenn die Reisenden nicht sofort abführen, sondern von nun an im Schiffe abwarteten, bis alles zur Abreise fertig war. — v. 7. *τον πλουν*) wie Sap. 14, 1, kann nicht darauf gehen, dass sie die ganze Seereise (von Troas an) vollendeten (*διανυσ.*, wie II Makk. 12, 17), da das sonst selbstverständliche *απο τυρου*, mag man es nun mit *κατηντ.* oder besser mit *διανυσ.* verbinden, nur einen Sinn hat, wenn angedeutet werden soll, dass man die Fahrt mit dem in Tyrus wieder bestiegenen Schiff vollendete. Das Schiff ging also nach Ptolemais und hatte nur seine Fracht (oder einen Teil derselben) in Tyrus abgeladen. Das *αδελφ.* wechselt wohl mit *μαθητ.* v. 4, weil es die Begrüssung derselben motiviert; dennoch zeigt auch der Aufenthalt von einem ganzen Tage bei ihnen, dass man die Eile, nach Jerusalem zu kommen, aufgegeben hatte (vgl. zu v. 4. 6). — v. 8. *τη δε επαυρ.*) gehört wohl zu *ἐξελθόντες*. Auch dieser Umweg über Caesarea zeigt, dass man nicht mehr mit der Zeit geizte. Wenn Philippus als der Evangelist (Eph. 4, 11. II Tim. 4, 5) bezeichnet ist, so wird damit unzweideutig auf 8, 12. 35. 40 zurückgewiesen, zumal in letzterer Stelle sein Erscheinen in Caesarea ausdrücklich vorbereitet war; dagegen unterscheidet ihn die Erinnerung, dass er einer der Sieben (6, 5) war, ausdrücklich von dem Apostel (1, 13). Eine dritte Näherbestimmung (*δε*) bringt die Notiz in v. 9, wonach er vier weissagende Töchter hatte, die ausdrücklich als *παρθ.* bezeichnet werden, vielleicht weil sie eben wegen ihrer Gabe sich ganz dem Dienst des Herrn geweiht hatten. Da dieser Phil. in die Geschichte gar nicht eingreift, kann seine genaue Charakteristik nur

παρθένοι προφητεύουσαι. 10 ἐπιμενόντων δὲ ἡμέρας πλείους κατήλθεν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἀγαθος, 11 καὶ ἔλθων πρὸς ἡμᾶς καὶ ἄρας τὴν ζώνην τοῦ Παύλου, δήσας ἑαυτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας εἶπεν· τὰδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸν ἄνδρα οὗ ἐστὶν ἡ ζώνη αὕτη οὕτως δήσουσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἔθνων. 12 ὥς δὲ ἤκούσαμεν ταῦτα, παρεκαλοῦμεν ἡμεῖς τε καὶ οἱ ἐντόπιοι τοῦ μὴ ἀναβαίνειν αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ. 13 τότε

darauf zurückgeführt werden, dass der Erzähler sich freut, hier in Caes. dem Manne begegnet zu sein, von dem seine Quelle so viel Bedeutungsvolles erzählt hatte. — v. 10. ἐπιμεν.) scil. ἡμῶν. Zu dem Fehlen des Subj. vgl. Lc. 12, 36. Das unbestimmte ἡμερ. πλείους zeigt aufs neue (vgl. zu v. 3), dass der sogen. Reisebericht keineswegs überall genaue Zeitangaben hat, und, da es 13, 31 sogar einen Zeitraum von 40 Tagen umfasst, also nicht zu gering veranschlagt werden darf, dass längst die Absicht, zum Pfingstfest nach Jerus. zu kommen, aufgegeben war, zumal hier nicht einmal von einem Besuch der dortigen Gemeinde die Rede ist. Es fällt auf, dass der Prophet Agabus wie ein ganz Unbekannter eingeführt wird, während doch von einer Weissagung desselben schon 11, 28 erzählt war. Das κατήλθ. ἀπο kann natürlich keine Rückweisung auf 11, 27 sein, da dann nicht das allgemeinere ἀπο τ. ἰουδ. stände; es muss vielmehr die frühere Erwähnung desselben dem Erzähler nicht in Erinnerung gewesen sein, was am leichtesten der Fall sein konnte, wenn er, der hier den Mann kennen gelernt hatte, dort, wo er nur nach Hörensagen erzählt, die Weissagung der jerusalemischen Propheten in Erinnerung an dies Erlebnis dem Agabus zugeschrieben hatte. — v. 11. εἰλθ. πρὸς ἡμ.) setzt voraus, dass Agabus bei einem gelegentlichen Aufenthalt in Caes. von dem Aufenthalt des Paulus daselbst erfuhr und sich zu ihm und seiner Gesellschaft (ins Haus des Phil. v. 8) begab. Das ἄρας setzt keineswegs voraus, dass Paul. den Gürtel abgelegt hatte, sondern besagt, dass Agab. ihn dem Apostel abnahm (vgl. Lc. 6, 29. 17, 31. 22, 36), um damit nach Art der alten Propheten eine symbolische Handlung zu vollziehen, indem er sich selbst (bem. das betont vorangestellte αὐτοῦ) erst die Füße (was nach 16, 24 auf die strengste Gefangenschaft deutet) und dann die Hände band. Bem. das feierliche τὰδε λέγει (Apok. 2, 1). Da genau genommen nach der Darstellung im Folgenden weder die Juden ihn banden, noch in Heidenhände überlieferten, so wird hier eine treue Erinnerung an die Form der Weissagung zu Grunde liegen, die naturgemäss den Hergang nach der Analogie des Schicksals Jesu (Mc. 15, 1) denkt. — v. 12. παρεκαλ.) Das Imperf. steht, wie Lc. 15, 28, von andauerndem Zureden. Nach dieser direkten Weissagung seiner Gefangennehmung baten ihn seine Reisebegleiter und die (in Caesarea) Einheimischen, er möge (gen. inf., wie 15, 20) nicht hinaufgehen nach Jerusalem. — v. 13. τότε)

ἀπεκρίθη ὁ Παῦλος· τί ποιεῖτε κλαίοντες καὶ συνθρύπτοντές μου τὴν καρδίαν; ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον δεθῆναι ἀλλὰ καὶ ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐτοίμως ἔχω ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. 14 μὴ πειδομένον δὲ αὐτοῦ ἡσυχάσαμεν εἰπόντες· τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω. 15 μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας ταύτας ἐπισκευασάμενοι ἀνεβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα· 16 συνήλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ἀπὸ Καισαρείας σὺν ἡμῖν, ἄγοντες παρ' ᾧ ξενισθῶμεν Μνάσῳ τινι Κυπρίῳ, ἀρχαίῳ μαθητῇ.

17 γενομένων δὲ ἡμῶν εἰς Ἱεροσόλυμα, ἀσμένως ἀπεδέξαντο

Da erst gab er einen definitiven Bescheid, der allem Zureden ein Ende machte. In dem verwunderten *τι ποιεῖτε* c. part. (Mc. 11, 5) liegt die Zurückweisung ihres Thuns. Mit ihrem Weinen sind sie im Begriff, ihm (bem. das voranstehende *μου*) das Herz zu brechen. Das *εγὼ γὰρ* begründet diese Abweisung aus seiner persönlichen Bereitschaft, für den Namen des Herrn Jesu noch mehr zu leiden, als ihm geweissagt, auf Grund der Gebundenheit 20, 22. Das prägnante *εἰς* verbindet sich, wie 8, 40, durch ein zu ergänzendes *εἰδὼν* mit *ετοίμως ἔχω* (Dan. 3, 15. II Kor. 12, 14). Paulus denkt, wie 20, 25, an die Möglichkeit, in Jerus. einen gewaltsamen Tod zu erleiden. — v. 14. *μὴ πειδομ.*) geht darauf, dass er ihrem Zureden nicht gehorchte. Das *ἡσυχασ.* (11, 18) steht hier in dem Sinne: wir hörten auf mit weiterem Zureden. Zu *τ. κυρ. τ. θελ. γιν.* vgl. Lc. 22, 42. Gemeint ist auch hier der Wille Gottes. — v. 15. *ἐπισκευασ.*) deutet an, dass man sich bei den Freunden in Caes. für die längere Fussreise nach Jerus. ausgerüstet hatte, deren Antritt erst das Imperf. *ἀνέβαιν.* (v. 12) bezeichnet. — v. 16. *συνήλθον*) bezeichnet, dass mit den andern Reisebegleitern, unter die sich der Erzähler einschliesst, auch von den Jüngern (scil. etliche, vgl. Lc. 11, 49. 21, 16) von Caesarea her mitkamen (scil. mit Paulus, was sich von selbst ergänzt), welche (nämlich als sie im Begriff waren, nach Jerus. zu kommen) einen gewissen Mnason herbeibrachten (5, 26 f. 20, 12), bei dem sie herbergen sollten. Der Name ist durch den Casus des Relativsatzes attrahiert, wie Philem. 10. Da Mnason, wie der mit Paul. befreundete Barn. (4, 36), ein Cyprier war, konnte er leicht ebenfalls mit Paul. in Antioch. (11, 20) bekannt geworden sein; dass er ein alter (*αρχ.*, wie 15, 7. 21) Jünger war, betont, dass man seine Gesinnung gegen Paul. genau kannte. Jene Jünger brachten also weder den Mnason aus Caes. mit, noch führten sie die Reisenden zu ihm, sondern sie holten ihn zu ihrem Empfange herbei. Dabei ist zu erwägen, dass Paul. mit einer Gesellschaft von Unbeschnittenen kam, die bei den strengen Judenchristen Jerus.'s nicht so leicht Aufnahme erwarten konnten.

21, 17—40. Die Gefangenennahme des Paulus. — *γενομ.* εἰς) Da man erst jetzt nach Jerus. kam, handelt v. 15 f. von dem, was

ἡμᾶς οἱ ἀδελφοί. 18 τῇ δὲ ἐπιούσῃ εἰσῆι οὗτος Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον, πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι. 19 καὶ ἀσπασάμενος αὐτοὺς ἐξηγεῖτο καθ' ἑκάστον ὧν ἐποίησεν ὁ Θεὸς ἐν τοῖς ἔθνεσιν διὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ. 20 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐδόξαζον τὸν Θεόν, εἰπὼν τε αὐτῷ· Θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκόντων, καὶ πάντες ζῆλωται τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν· 21 κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ ὅτι

noch auf der Reise dahin geschah. Die *ἀδελφοί* sind eben Mnas. und die ihm befreundeten Gläubigen in Jerus., die durch diese freundliche Aufnahme ihre brüderliche Gesinnung zeigten. Zu *ασμενος* vgl. III Makk. 3, 15, zu *ἀπεδεξ.* 18, 27. — v. 18. οὗτος παῦλος σὺν ἡμῖν) bereitet, wie 16, 17, das Verschwinden des Augenzeugen vor, obwohl freilich die Erzählung im Folgenden auch für lange keinen Anlass bietet, seine Gegenwart anzudeuten, und wenigstens die Hauptszene Kap. 21. 22 so lebendig geschildert ist, dass derselbe noch gegenwärtig gewesen zu sein scheint (vgl. zu 23, 17 f. 24. 32). — v. 19. ἀσπασαμ.) von der Begrüssung, wie 18, 22. Das *καθ' ἐκάστ.* (Eph. 5, 38) *ων* (attrah. statt *τουτων α*) zeigt, dass bei τ. *διακ. αντ.* nicht an die Sammlung der Kollekte gedacht sein kann, die Paul. auch sonst nie als seinen Dienst bezeichnet hat, sondern an seine Erfolge in der Heidenwelt, wenn dazu auch die Liebe gehört, die er in ihr für die Urgemeinde erweckt hatte (II Kor. 8, 7). Lc. betrachtet (und wohl mit Recht) die Überreichung der Kollekte nicht als den ausschliesslichen Zweck des Paul. bei seiner Reise nach Jerus.; und sein Zweck, die Entwicklung der immer und immer wieder im Reisebericht vorbereiteten Katastrophe in Jerus., welche die Schicksale des Paul. bestimmte, zu erzählen, schliesst jedes nähere Eingehen darauf aus. — v. 20. οἱ δε) bildet für sich das Subjekt des Satzes, wie 1, 6. Die Schilderung der Aufnahme, welche seine Mitteilungen fanden (*εδοξ. τ. θ.*, wie 11, 18), wird durch τε so eng mit dem Rat, den sie ihm gaben, verknüpft, dass dieser wohl als Zeichen betrachtet werden soll, wie sie ihrerseits ihn als rechten Diener Gottes und christlichen Bruder anerkannten. Das *θεωρεῖς* geht, wie 3, 16. 19, 26, auf eine Beobachtung, die er selbst bei seiner Wirksamkeit unter den Heiden gemacht haben, und die ihm hier in Jerus. doppelt gegenwärtig sein muss. Das *ποσαι μυριαδες* ist jedenfalls eine starke Hyperbel (wie Lc. 12, 1), welche wohl absichtlich den Vertretern des Judenthums in den Mund gelegt ist, um anzudeuten, dass doch auch, abgesehen von den durch ihn gewonnenen Heiden (v. 19), es unter den Juden an allen Orten unzählige Gläubiggewordene giebt. An in Jerus. versammelte Festpilger zu denken, ist nicht der geringste Anlass, da von einem Eintreffensein zum Pfingstfest (20, 16) nichts gesagt ist. In das *παντες* denken sich die Redenden mit eingeschlossen, da für sie das *ζῆλωται* (Gal. 1, 14) τ. *νομον* offenbar Ehrentitel ist. — v. 21.

ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν. 22 τί οὖν ἐστίν; πάντως ἀκούσονται ὅτι ἐλλήλυθας. 23 τοῦτο οὖν ποίησον ὃ σοι λέγομεν. εἰσὶν ἡμῖν ἄνδρες τέσσαρες εὐχὴν ἔχοντες ἐφ' ἑαυτῶν· 24 τούτους παραλαβὼν ἀγνίσθητι σὺν αὐτοῖς, καὶ δαπάνησον ἐπ' αὐτοῖς ἵνα ξυρῇσονται

κατηχηθ. δε) bestimmt näher, inwiefern die Thatsache v. 20 für Paul. in Betracht kommt. Der Ausdruck setzt voraus, dass es denen, die sie von dem im Objektsatz Gesagten unterrichteten, darauf ankam, vor ihm zu warnen; und dass dergleichen nicht nur in Jerus., sondern auch in der Diaspora, soweit man sein Verhalten nicht aus eigener Anschauung kannte, verbreitet wurde. Zu ἀποστασίαν vgl. II Thess. 2, 3, zu διδάσκ. mit persönlichem und sachlichem Objekt im Inf. vgl. Lc. 11, 1, zu τ. κατὰ τ. ἔθνη ιουδ. (scil. οὐτ., wie 11, 1) 15, 23. Dass der Inf. nach λέγων im Sinne des Sollens (1, 4) steht, beweist das μὴ — μηδε, wie 4, 18. Das περιπατεῖν in dem in den Briefen so häufigen metaphor. Sinne (Mc. 7, 5) steht bei Lc. nur hier, und zwar mit dem Dat. wie 9, 31. Gemeint sind die (ihre) gesetzlichen Ordnungen (εθ., wie 6, 14. 15, 1). Die Presbyter setzen, nach I Kor. 7, 18. Gal. 5, 3 mit Recht, voraus, dass die Nachrede in dieser Form eine Verleumdung sei, obwohl nicht erhellt, wie weit dem Erzähler klar ist, dass die Lehre des Paul. von der prinzipiellen Freiheit des Christen vom Gesetz und die in seinen Gemeinden bestehende enge Lebensgemeinschaft zwischen gläubigen Juden und Heiden zu einer Entwöhnung von der jüdischen Sitte führen musste, welche sicher mehr und mehr veranlasste, dass judenchristliche Eltern die Beschneidung ihrer Kinder unterliessen, um ihnen dieselbe zu erleichtern, und so immerhin ein gewisser Anlass zu solcher Nachrede vorhanden war. — v. 22. τί οὖν ἐστίν) fragt, wie I Kor. 14, 15. 26, was in dieser Sachlage zu thun sei von seiten des Paulus, woraus sich von selbst ergibt, dass bei dem ἀκούσονται (Med., wie 17, 32) nur von den Gesetzeseifern unter den jerusalemischen Judenchristen die Rede ist, die jedenfalls (πάντως, wie Lc. 4, 23) hören werden, dass er gekommen, und daher Rechenschaft verlangen, was an dem Gerücht v. 21 wahr sei. — v. 23. τοῦτο) weist vorwärts auf ὃ σοι λέγομεν. Zu εἰσὶν ἡμῖν vgl. 18, 10. Das ἐφ' ἑαυτ. bezeichnet, dass sie das übernommene Gelübde (εὐχὴν εχ., wie 18, 18, hier vom Nasiräatsgelübde Num. 6) noch als ungelöste Verpflichtung auf sich haben. — v. 24. παραλαβ.) wie 15, 39. 16, 33. Indem er sie zu sich nimmt, macht er sich zu ihrem Genossen und tritt daher selbst in das Nasiräatsgelübde mit ein, macht sich zu einem Gottgeweihten durch Enthaltungen und Reinigungen (αγνισθ., wie Num. 6, 3, nach v. 8 gleich ἅγιος ἐστ. τ. κυρ.). Die Beteiligung an den Kosten für die bei der Lösung des Gelübdes erforderlichen Opfer (Num. 6, 14 ff.), wofür er Geld aufwenden soll ihrethalben, galt für ein besonderes Zeichen von Frömmigkeit. Zu ἵνα ξυρῇσονται τ. κεφ. vgl. Num. 6, 9. 18. Ehe die

τὴν κεφαλὴν, καὶ γινώσκονται πάντες ὅτι ὢν κατήχηται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ στοιχεῖς καὶ αὐτὸς φυλάσσω τὸν νόμον. 25 περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν. 26 τότε ὁ Παῦλος παραλαβὼν τοὺς ἄνδρας τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ σὺν αὐτοῖς ἀγισθεῖς εἰσήει εἰς τὸ ἱερόν, διαγγέλλων τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἀγνισμοῦ, ἕως οὗ προσηρέχθη ὑπὲρ ἐνὸς ἐκάστου αὐτῶν ἢ προσφορὰ. 27 ὥς δὲ ἐμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι, οἱ ἀπὸ τῆς

Opfer gebracht, durften sie dies nicht. Das *καὶ γινώσκονται* hängt nicht mehr von *ἵνα* ab, sondern bezeichnet den sicheren Erfolg des ihm angeratenen Vorgehens: sie werden erkennen, dass nichts von dem, wovon (*ων*, wie v. 19) sie über dich unterrichtet sind (v. 21), thatsächlich statthat. Auch das *στοιχεῖς* (Röm. 4, 12. Gal. 5, 25) steht bei Lc. nur hier. Da die Beteiligung an einem Gelübde, zu dem es keine gesetzliche Verpflichtung gab, seine Gesetzhlichkeit (*φυλ. τ. νομ.*, wie 7, 53) nicht erweisen, und er dies auch nach I Kor. 9, 21 unmöglich beabsichtigen konnte, hat der Erzähler jedenfalls die Tragweite dieser Handlung, wodurch Paul. nur seine jüdische Frömmigkeit im Sinne von I Kor. 9, 20 erweisen und die ihm nach v. 21 nachgesagte Feindseligkeit gegen das jüdische Gesetz widerlegen konnte, weit überschätzt und darum die Presbyter mehr sagen lassen, als sie gesagt haben können, wenn Paul. auf ihren Vorschlag einging. — v. 25. Wie er dem Gesetzeseifer der Juden eine Konzession machen soll, durch die er sich als *νομον φυλ.* darstellt, so haben sie ihrerseits die Konzession gemacht, von den gläubiggewordenen (v. 20) Heiden nur gewisse Enthaltungen zu verlangen. Zu *επιστείλ.* vgl. 15, 20: indem wir beschlossen (20, 16), sie sollten sich hüten (*φυλ. τι.*, wie Mc. 10, 20) vor den 15, 29 genannten Dingen (doch bem. den durchweg gebrauchten Sing.). Dabei sind freilich gegen 15, 21 diese Enthaltungen als ein Minimum gesetzlicher Verpflichtungen betrachtet, die sie den Heiden aufgelegt haben, und deren Allgemeingültigkeit (gegen 15, 23) vorausgesetzt wird. — v. 26. *τ. ἐχομένη*), wie 20, 15, hebt hervor, wie Paul. den Rat v. 24, an den schon der Wortlaut absichtsvoll anknüpft, sofort befolgte. Aus *διαγγ.* (Lc. 9, 60) *τ. ἐκπλήρωσιν* (subst. verb. zu 13, 32) *τ. ἡμερ.* *τ. ἀγνισμ.* (Num. 6, 5) erhellt, dass die Männer bisher das Nasiräat nicht hatten beenden können, weil es ihnen an Mitteln fehlte, die dazu erforderlichen Opfer darzubringen, sodass erst Paul., weil er die Kosten dafür übernahm (v. 24), den Priestern anmelden konnte, dass die Tage desselben voll erfüllt seien und die Schlussopfer beginnen könnten. Das Imperf. *εἰσήει* wird durch das davon abhängige *ἕως οὗ* dahin erläutert, dass der Tempelbesuch sich immer wiederholte, weil für jeden der Nasiräatsgenossen das (gesetzliche) Opfer (*προσφ.*, wie Hebr. 10, 5. 8. 18) besonders dargebracht wurde und bei jedem alle zugegen sein mussten. — v. 27. *αἱ ἑπτὰ ἡμέραι*)

Ἀσίας Ἰουδαῖοι θεασάμενοι αὐτὸν ἐν τῇ ἱερῇ συνέχον πάντα τὸν ὄχλον, καὶ ἐπέβαλον ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας, 28 κράζοντες· ἄνδρες Ἰσραηλῖται, βοιθεῖτε· οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάντας πανταχῇ διδάσκων, ἔτι τε καὶ Ἑλλήνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερὸν καὶ κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον τούτον. 29 ἦσαν γὰρ προεωρακότες Τρόφιμον τὸν Ἐφέσιον ἐν τῇ πόλει σὺν αὐτῷ, ὃν ἐνόμιζον ὅτι εἰς τὸ ἱερὸν εἰσήγαγεν ὁ Παῦλος. 30 ἐκινήθη

kann kontextmässig nur auf die Zeit gehen, während welcher sich Paulus täglich in den Tempel begab (v. 26), um für einen jeden die Beendigung des Nasiräats anzumelden und die nötigen Opfer darzubringen, wenn wir auch nicht wissen, woher dazu ordnungsmässig gerade sieben Tage notwendig waren. Das *εμελλον* (19, 27) lässt es ganz unbestimmt, ob es der letzte oder vorletzte der sieben Tage war, an welchem dieselben im Begriff waren, zu Ende zu gehen (*συντελ.*, wie Lc. 4, 2). Der Art. vor *απο τ. ασιας ιουδ.* (17, 13) setzt voraus, dass es die Juden waren, die ihm schon unterwegs (20, 3), wie in Ephesus (20, 19), nachgestellt hatten, und, da er durch die Wahl seiner Reiseroute ihnen entgangen war, nun hierher gekommen waren, um ihren Anschlag auszuführen. Das *θεασαμ. αυτον εν τ. ιερ.* geht auf die täglichen Tempelbesuche v. 26; und das Imperf. *συνεχον* (von *συνχω*, wie 9, 22 von der Form *συγχυνω*) schildert, wie sie die ganze (im Tempel versammelte) Volksmenge in unruhige Bewegung brachten. Das *επεβαλον επ αυτ. τ. χειρ.* (5, 18) geht hier nur darauf, dass sie sich des Paul. bemächtigten, um ihn nicht entrinnen zu lassen. — v. 28. *ανδρ. ισρ.*) wie 13, 16, appelliert an sie als Genossen der Theokratie, welche deren Ordnungen schützen müssen. Der Art. vor *ωνθρ.* bezeichnet ihn als den bekannten Menschen, von dem sie gehört haben, wie er alle an allen Orten (*πανταχη*, wie Jes. 24, 11 statt des gewöhnlichen *πανταχον* 17, 30) lehre wider das Volk (*λαον* schlechthin, wie 13, 31), das Gesetz und diese Stätte (6, 14). Volksfeindlich erschien seine Lehre, sofern seine Heidenpredigt die Prärogative Israels zu negieren schien, gesetzesfeindlich, sofern er die Heiden vom Gesetz entband und dem Tempel entfremdete. Das *ετι τε και* schliesst noch enger, als *ετι δε και* (2, 26), das Einführen der Hellenen in den Tempel und seine dadurch bewirkte Profanierung (*πεποιν.*, wie Mc. 7, 15, anders 10, 15. 11, 9) dieser heiligen Stätte (6, 13) als die daraus sich ergebende Vollendung solchen Frevels an. — v. 29. *προεωρακ.*) abweichend von 2, 25, zeitlich: sie waren nämlich vorher ansichtig geworden des Ephesers Trophimus (20, 4) in seiner Begleitung, von dem sie lediglich vermuteten, dass er ihn in den Tempel (d. h. in den inneren Vorhof, dessen Betreten Nichtjuden bei Todesstrafe verboten war) geführt habe, den Einzelfall zur Erregung des Fanatismus verallgemeinernd. — v. 30. *η πολις ολη*) hyperbolisch, wie Mc. 1, 33.

τε ἡ πόλις ὅλη καὶ ἐγένετο συνδρομὴ τοῦ λαοῦ, καὶ ἐπιλαβόμενοι τοῦ Παύλου εἴλκον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἱεροῦ, καὶ εὐθέως ἐκλείσθησαν αἱ θύραι. 31 ζητούντων τε αὐτὸν ἀποκτεῖναι ἀνέβη φάσις τῷ χιλιάρχῳ τῆς σπειρῆς ὅτι ὅλη συνχύνεται Ἱερουσαλήμ, 32 ὃς ἑξατῆς παραλαβὼν στρατιώτας καὶ ἑκατοντάρχας κατέδραμεν ἐπ' αὐτούς· οἱ δὲ ἰδόντες τὸν χιλιάρχον καὶ τοὺς στρατιώτας ἐπαύσαντο τύπτοντες τὸν Παῦλον. 33 τότε ἐγγίσας ὁ χιλιάρχος ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ ἐκέλευσεν δεθῆναι

Der Erzähler nimmt an, dass die Kunde von dem Frevel sich rasch in der ganzen Stadt verbreitete, die dadurch in Bewegung gebracht wurde, so dass nun ein Zusammenlauf (*συνδρομή*, wie Judith 10, 18. III Makk. 3, 8) des Volkes als solchen (im Gegensatz zu der gerade anwesenden Menge v. 27) entstand. Inzwischen hatten sie den Apostel festgehalten (v. 27) und ihn wohl mit den Vorwürfen v. 28 überhäuft, um erst die Versammlung der nötigen Menge abzuwarten, die an ihm die Volksgerechtiz üben konnte. — *ἐπιλαβ.* c. gen., wie 17, 19, doch hier in feindlichem Sinne, wie das damit verbundene *εἴλκον* (16, 19) zeigt: sie schleppten ihn zum Tempel hinaus, um die heilige Stätte nicht mit seinem Blute zu beflecken, und, damit er nicht etwa dahin zurückflüchte, wurden sofort, natürlich von der levitischen Tempelwache, die Tempelthore geschlossen. — v. 31 wird mit *τε* als die notwendige Folge dieses Tumults, bei dem man (bem. das Fehlen des Subj. im gen. abs., wie v. 10) ihn zu töten suchte, angeknüpft. Hier steht *φάσις* (Sus. 55) wohl von dem amtlichen Rapport, der dem Chiliarchen, welcher die auf der Burg Antonia garnisonierende Kohorte befehligte, erstattet wurde. Daher *ἀνέβη* mit dem dat. comm. Das *ὅλη* steht bei *ἱεροσ.*, weil, wie v. 30, an die Stadt gedacht ist, die dadurch tumultuarisch erregt sei (v. 27). — v. 32. *ος* Fortspinnung der Erzählung mit dem Relat., wie 16, 14. Dass er sofort (10, 33) nicht nur Soldaten, sondern auch Hauptleute (*ἐκατοντ.*, wie 10, 1. 22) mit sich nahm, also jedenfalls mehrere hundert Mann, zeigt, für wie bedenklich er den Tumult hielt. Daher das starke *κατέδραμεν ἐπ* (Hiob 16, 10) *αὐτούς* (ad syn. auf die Tumultuanten bezogen), das die Eile malt, mit der er einschritt. Das *ἐπαύσαντο τυπ.* zeigt, dass sie bereits im Begriff waren, ihn totzuprügeln. — v. 33. *ἐπελαβ. αὐτ.* nimmt wohl absichtlich das *ἐπιλαβ.* aus v. 30 auf, weil er ihn dadurch ihren Händen entriess. Das ihm schon v. 11 geweissagte *δεθῆναι* (und zwar mit zwei Ketten, wie 12, 6), befiehlt der Tribun, weil er ihn, der einen solchen Auflauf erregt hatte, für einen höchst gefährlichen Menschen hielt, den er wohl der Volksgerechtiz entreissen, bei dem er aber auch jeden Versuch, ihn zu befreien, verhüten müsse. Eine bestimmte Vermutung über ihn hat er noch nicht, da er noch nachforscht, wer es wohl sein möchte (*Optat.*,

ἐλύσει δυοί, καὶ ἐπυνθάνετο τίς εἴη καὶ τί ἐστὶν πεποιηκώς.
 34 ἄλλοι δὲ ἄλλο τι ἐπεφώνουν ἐν τῷ ὄχλῳ· μὴ δυναμένου
 δὲ αὐτοῦ γινῶναι τὸ ἀσφαλὲς διὰ τὸν θόρυβον, ἐκέλευσεν ἄγε-
 σθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν. 35 ὅτε δὲ ἐγένετο ἐπὶ τοὺς
 ἀναβαθμούς, συνέβη βασιτάζεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν
 διὰ τὴν βίαν τοῦ ὄχλου· 36 ἠκολοῦθει γὰρ τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ
 κραζόντες· αἶρε αὐτόν. 37 μέλλων τε εἰσάγεσθαι εἰς τὴν παρ-
 εμβολήν ὁ Παῦλος λέγει τῷ χιλιάρχῳ· εἰ ἔξεστίν μοι εἰπεῖν
 τι πρὸς σέ; ὁ δὲ ἔφη· ἑλληνιστὶ γινώσκεις; 38 οὐκ ἄρα σὺ εἰ
 ὁ Αἰγύπτιος ὁ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀναστατώσας καὶ ἐξα-
 γαγὼν εἰς τὴν ἔρημον τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικα-
 ρίων; 39 εἶπεν δὲ ὁ Παῖλος· ἐγὼ ἄνθρωπος μὲν εἰμι Ἰουδαῖος,
 Ταρσεύς, τῆς Κιλικίας οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης· δέομαι δὲ

wie 5, 24. 17, 18). Bemerke dagegen das *τι ἐστὶν πεπ.*, da so viel gewiss ist, dass er etwas Schlimmes gethan haben muss. — v. 34. *ἄλλοι δὲ ἄλλο τι*) wie 19, 32, nur dass das *επεφων.* (12, 22) näher bestimmt wird durch *εν τ. οχλ.*: in der Volksmasse. Bem. den irregulären gen. abs. bei identischem Subjekt im Hauptsatz: da er wegen des Tumults (20, 1) das Zuverlässige darüber nicht erfahren konnte, liess er ihn der Sicherheit wegen in das Standlager (die Militärkaserne) auf der Burg Antonia abführen. — v. 35. *εγεν. επι*) Als er aber kam auf die Stufen (vgl. I Reg. 10, 19 f.), die zur Burg Antonia heraufführten. Zu *συνεβη* mit acc. c. inf. (accidit ut) vgl. II Makk. 3, 2. Die Gewalt der nachdrängenden Volksmasse nötigte die Soldaten ihn zu tragen, damit er ihnen nicht entrisen werde. — v. 36. *το πλῆθ. τ. λαου*) wie Lc. 1, 10. 6, 17. Zu dem Plur. *κραζόντες* nach dem Collect. vgl. 5, 16, zu *αἶρε αὐτον* Lc. 23, 18. — v. 37 knüpft durch *τε* an den Befehl v. 34 seine Ausführung an. Zu dem *ει* in direkter Frage vgl. 1, 6. 7, 1. 19, 2. Das *ἑλληνιστι* bezeichnet auch ohne *λαλεῖν*: verstehst du (8, 30) Griechisch? Die in der Frage liegende Verwunderung motiviert v. 38. Da er Griechisch versteht, ist er also (*ἄρα*, wie 11, 18) nicht der Ägypter, für den ihn der Tribun zu halten begonnen hatte, als er von der Menge keine Auskunft erhielt (v. 34). Dass er die zunächst in Aufstand versetzten (*αναστ.*, wie 17, 6) 4000 Banditen (*σικαρ.*, nur hier) in die Wüste hinausführte, schliesst keineswegs aus, dass er dort noch eine viel grössere Schar (30 000 nach Jos. bell. 2, 13, 5. Ant. 20, 8, 6) um sich sammelte. Die Vermutung, dass das Volk einen falschen Propheten, der so viele ins Verderben geführt hatte, töten wolle, und dass bei dieser Gelegenheit sein Anhang den Aufstand erneuern könne, lag gar nicht so fern. — v. 39. *μεν*) deutet an, dass zwar schon seine Herkunft (*ανθρ. ιουδ.*, wie 16, 37) ihn vor diesem Verdachte schützte, dass er aber, ohne sich darüber weiter auszusprechen (wobei er wohl auf sein römisches Bürgerrecht zu sprechen

σου, ἐπιτρέψόν μοι λαλῆσαι πρὸς τὸν λαόν. 40 ἐπιτρέψαντος δὲ αὐτοῦ ὁ Παῦλος ἔστως ἐπὶ τῶν ἀναβαθμῶν κατέσεισεν τῇ χειρὶ τῇ λαφ̃· πολλῆς δὲ γενομένης σιγῆς προσεφώνησεν τῇ Ἑβραϊδι διαλέκτῳ λέγων·

XXII, 1 ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἀκούσατέ μου τῆς πρὸς ὑμᾶς νυνὶ ἀπολογίας. 2 ἀκούσαντες δὲ ὅτι τῇ Ἑβραϊδι διαλέκτῳ προσεφώνει αὐτοῖς, μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν. καὶ φησὶν· 3 ἐγὼ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος, γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας, ἀνατεθραμμένος δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, παρὰ τοῖς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκριβείαν τοῦ πατρῴου

gekommen wäre und einen ordentlichen Prozessgang verlangt hätte, vgl. 16, 37), bitte, zum Volke reden zu dürfen. Das *ταρσεως* (9, 11) wird hier näher dadurch erklärt, dass er ein Bürger einer nicht unansehnlichen Stadt Ciliciens ist. — v. 40. Die erbetene Erlaubnis giebt der Tribun, weil er so am besten hören konnte, wessen Paul. im Volke beschuldigt werde, und wie man seine Verteidigung, die er doch offenbar intendierte, aufnahm. Dass er hebräisch (d. h. aramäisch, vgl. 1, 19) reden werde, konnte der Tribun nicht wissen. Das *ἔστως ἐπὶ τ. ἀναβ.* sollte durch v. 35 vorbereitet werden, da nur in einer solchen Situation Paul. sich der Volksmenge hörbar machen konnte. Das *κατασεισ. τ. χειρ.* (12, 17) gebietet auch hier Stillschweigen (vgl. Apok. 8, 1). Zu *προσεφων.* vgl. Lc. 7, 32. 23, 20.

22, 1 — 29. Die Verteidigungsrede des Paulus vor dem Volke. — *ανθρ.* — *ακουσ.*) wie 7, 2. Dass er alle im Volke als seine Brüder betrachtet und von ihren Autoritäten (deren sich gewiss viele in der Menge befanden) als von seinen Vätern spricht, hat etwas Gewinnendes. Das betont gestellte *μου* gehört zu *απολογ.* (1 Kor. 9, 9), das, wie 9, 7. 11, 7, den Gen. der Sache zu *ακουειν* bildet. Er begnügt sich nicht mit dem Schutz des Militärtribunen, sondern will sich selbst vor ihnen verteidigen. Das *νυνι*, häufig bei Paulus, bestimmt, wie das *προς υμας*, das Subst. näher (vgl. Phil. 1, 26). — v. 2. *οτι κτλ.*) knüpft wörtlich an 21, 40 an, wie auch das *μαλλον*: sie gewährten ihm noch mehr Ruhe als nach seinem blossen Handwinken. Sie hatten also erwartet, er werde griechisch reden und würden ihn auch dann verstanden haben; aber die Rücksichtnahme des Hellenisten auf ihre Muttersprache schmeichelte ihnen, und seine Übung in derselben zeugte von Liebe zu ihr. — v. 3. *εγω*) entspricht dem betonten *μου* in v. 1. Es bedarf nur der Hinweisung auf seine Personalien, um ihn wider die gegen ihn erhobene Anklage zu verteidigen. Das *ανηρ ιουδ.* ist ein würdigerer Ausdruck, als *ανθρ.* 21, 39. Obwohl von Geburt ein auswärtiger Jude, ist er von Erziehung und Bildung ein Jerusalemit, also zu ihnen gehörig. Das *παρὰ τ. ποδ. γαμ.* steht voran, weil der Name des Pharisäers Gamaliel als

νόμον, ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ, καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστὲ σήμερον, 4 ὃς ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα ἄχρι θανάτου, δεσμεύων καὶ παραδιδούς εἰς φυλακὰς ἀνδράς τε καὶ γυναῖκας, 5 ὡς καὶ ὁ ἀρχιερεὺς μαρτυρεῖ μοι καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον, παρ' ὧν καὶ ἐπιστολὰς δεξάμενος πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εἰς Λαμασκὸν ἐπορευόμεν, ἄξων καὶ τοὺς ἐκείσε ὄντας δεδεμένους εἰς Ἱερουσαλὴμ ἵνα τιμωρηθῶσιν. ὃ ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Λαμασκῇ περὶ μεσημβρίαν ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιαστράψαι φῶς ἰκανὸν περὶ ἐμέ, 7 ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος

seines Lehrers für eine Erziehung bürgt, die einer genauen Überlieferung des väterlichen (II Makk. 6, 1) Gesetzes entsprach (vgl. Phil. 3, 5). Das *ζηλωτὴς υπαρχ.* erinnert an Gal. 1, 14, wie die Verbindung mit dem gen. obj. τ. θεου an Röm. 10, 2. Das letzte Part. zieht das Resultat der beiden vorigen: der ein Eiferer war um Gott. Das *καθως κτλ.* erkennt ausdrücklich den Eifer, mit dem sie ihn verfolgen, als einen echt religiösen an, wie er ihn früher hatte auf Grund seiner pharisäischen Erziehung und Bildung. — v. 4. *ταυτην τ. οδον*) vgl. 9, 2, weist deiktisch auf den Weg hin, den er jetzt geht, und der ihm Anklagen, wie 21, 28, zugezogen hat. Das *αχρι* (lokal gedacht, wie 11, 5) bezeichnet den Tod als den Gipfelpunkt seiner Verfolgung. Das *δεσμευων* (Lc: 8, 29) erinnert an 9, 2, das *παραδιδ.* κτλ. wörtlich nach 8, 3. — v. 5. *ως και*) hebt hervor, wie neben seinem thatsächlichen Verfolgungseifer auch die oberste Behörde für seine Richtung Zeugnis giebt durch das Vertrauen, das sie ihm schenkte. Nicht gegenwärtig werden sie zu Zeugen aufgerufen (als stünde *μαρτυρησει*), sondern ihr damaliges Verhalten legt gegenwärtig Zeugnis für ihn ab. Zu dem Hohenpriester (9, 1) tritt hier *παν τ. πρεσβυτ.* (Lc. 22, 66), da er natürlich im Namen des gesammten Sanhedrin handelte, wie auch nach 9, 14. 21 statt seiner die *αρχιερεῖς* überhaupt genannt werden. Dass er von ihnen sogar (*και*) Vollmachtsbriefe empfing (9, 2), zeigt die Höhe ihres Vertrauens, das ihn zu völlig selbständigem Handeln ermächtigte. Wie v. 1 die Hörer, so werden auch die Synagogengenossen, an die er jene Briefe empfing, als Brüder bezeichnet. Das hier vor dem *επορευομεν* stehende und zu ihm gehörige *εις θαμ.* bildet den Gegensatz zu seinen Verfolgungen in Jerus. Hier erscheinen die, welche er dort aufspüren sollte, um sie gebunden nach Jerus. zu führen (9, 2), ausdrücklich als dort-hin Geflohene. Bem. die prägnante Verbindung des *εκείσε* (21, 3) mit *οντας*, wie 2, 5. 39. Zu *τιμωρηθ.* vgl. Ezech. 5, 17. 14, 15. — v. 6. *εγενετο* mit Dat. (wie 11, 26. 20, 16) statt des acc. c. inf. 9, 3, woran sich sonst die Darstellung der Erscheinung (bis auf das *περι* nach *περιαστρ.*) wörtlich anschliesst. Neu ist nur das *περι μεσημβρ.* (vgl. 8, 26), weil zur Mittagszeit das himmlische Licht, um sichtbar zu werden, das hellste Sonnenlicht überstrahlen musste; weshalb auch *ικανον* hinzugefügt. — v. 7. *επεσα*) wird durch *τε* als die unmittelbare Folge des Lichtglanzes be-

καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι· Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; 8 ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην· τίς εἰ, κύριε; εἶπέν τε πρὸς ἐμέ· ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὃν σὺ διώκεις. 9 οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο, τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι. 10 εἶπον δέ· τί ποιήσω; κύριε; ὁ δὲ κύριος εἶπεν πρὸς με· ἀναστὰς πορεύου εἰς Δαμασκόν, κακεῖ σοι λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν τέτακται σοι ποιῆσαι. 11 ὥς δὲ οὐκ ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου, χειραγωγούμενος ὑπὸ τῶν συνόντων μοι ἦλθον εἰς Δαμασκόν. 12 Ἀνανίας δέ τις, ἀνὴρ εὐλαβῆς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικοῦντων Ἰουδαίων, 13 ἐλθὼν πρὸς ἐμὲ καὶ ἐπιστάς εἶπέν μοι· Σαοὺλ ἀδελφέ, ἀνάβλεψον. καγὼ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ

zeichnet und steht mit *εἰς τὸ ἔδαφος* (I Reg. 6, 15f. Sir. 11, 5: auf den Erdboden) statt des einfachen *ἐπὶ τ. γῆν*, während sonst die Wechselrede mit Jesu fast wörtlich nach 9, 4f., nur dass die Anweisung 9, 6 hier noch fehlt. — v. 9. *οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες*) führt die in vereinfachtem Ausdruck bezeichneten Begleiter 9, 7 als Zeugen für den Lichtglanz auf, und zwar als um so unparteiischere, als sie von der eigentlichen Bedeutung desselben für ihn nichts ahnten. Es liegt darum kein Widerspruch mit jener Stelle vor; denn damit, dass sie den Lichtglanz sahen, sahen sie ja nicht den in ihm Erschienenen, der sich dem Paulus im Worte kundgab; und damit dass sie den Schall der Stimme hörten, hörten sie ja nicht die Stimme des zu ihm Redenden, d. h. wer dem Inhalt der Worte nach sich ihm zu erkennen gab. — v. 10. *τί ποιήσω*) vgl. 2, 37. Hier leitet erst diese Frage zu der Anweisung Jesu 9, 6 über, in der ausdrücklich gesagt wird, dass ihm in Damaskus von allem geredet werden wird (bem. das wörtlich wiederholte *σοι λαλ.*), was ihm zu thun verordnet ist. — v. 11. *οὐκ ἐνέβλεπον*) ohne Objekt, giebt den Sinn des *οὐδὲν ἐβλεπον* 9, 8 noch genauer dahin wieder, dass er vor dem überirdischen Glanze jenes Lichtes (*απο*, wie 12, 14. 20, 9), d. h. von ihm geblendet, überhaupt nicht dreinschaute, weil er es nicht mehr vermochte. Das *χειραγωγ.* wird ausdrücklich von seinen Begleitern ausgesagt (*τ. συνοντ. μ.*, wie Lc. 9, 18). — v. 12. *αναν. τις*) wie 21, 16. Der ihnen unbekannte Ananias wird ausdrücklich als ein Mann von gesetzlicher (*κατὰ νόμον*, wie v. 3) Frömmigkeit, der von allen (natürlich dort) ansässigen Juden wohl beleumundet war (*μαρτ.* im Sinne von 16, 2) charakterisiert, um die Hörer für das von ihm zu Sagende empfänglich zu stimmen. — v. 13. *ἐλθὼν πρὸς ἐμὲ*) Die Erzählung setzt natürlich erst bei dem Kommen des Anan. zu ihm ein, welches das *ἐπιστάς* (4, 1. 17, 5) als ein für ihn unvermutetes bezeichnet. Auch 9, 17 redet er ihn als Bruder Saul an; aber während er sich dort vor demselben legitimiert, legitimiert ihn hier Paulus vor den Hörern dadurch, dass er auf sein *ἀνάβλεψον* (im Sinne von: wieder sehend werden) sofort (*αὐτῇ*

ἀνέβλεψα εἰς αὐτόν. 14 ὁ δὲ εἶπεν· ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν
προεχειρίσατό σε γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον
καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, 15 ὅτι ἔση μάρτυς
αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας. 16
καὶ νῦν τί μέλλεις; ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπολῶσαι τὰς ἁμαρ-
τίας σου, ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ. 17 ἐγένετο δέ μοι
ὑποστρέψαντι εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ προσευχομένον μου ἐν τῇ

τ. ωρα, wie 16, 18) aufgeblickt, Ananias also das Wunder seiner Heilung vollbracht habe. Bem. die prägnante Verbindung des ἀνεβλ. mit εἰς αὐτον, während er früher überhaupt nicht ἐνεβλεπεν (v. 11). — v. 14. ο Θεος τ. πατ. ημ.) wie 3, 13. Die dem Anan. 9, 15 angedeutete Bestimmung des Paulus wird hier absichtlich auf den Gott der Väter zurückgeführt, weil alles, was der fromme Jude von diesem sagt, glaubhaft erscheinen muss. Gott habe ihn vorherbestimmt (3, 20), seinen Willen zu erkennen, dessen Ausführung also lediglich das spätere Verhalten des Paul. gewesen ist, und dazu ihn sehen und hören lassen, was er unterwegs gesehen und gehört hat (v. 6 ff.). Nun erst wird es gesagt, dass der ihm dort Erschienene, von dem auch Anan. 9, 17 zu ihm redete, der Gerechte schlechthin (3, 14. 7, 52), d. h. der Messias gewesen sei, und die Stimme, die er gehört, aus seinem Munde gekommen. — v. 15. οτι εση) begründet diese Kundmachung des göttlichen Willens durch den ihm bestimmten Beruf. Er soll ein Zeuge für ihn (αὐτω, wie 5, 32) sein an (προς, wie 13, 31) alle Menschen von dem, das er (ὡν) gesehen und gehört hat nach v. 14; denn dass Jesus der Messias, ist das Resultat seines Geschauthabens (bem. das Perf.), während jener ihn ausdrücklich auf den hier zu empfangenden Befehl verwies (v. 10). In dem παντας ανθρ. ist absichtlich sein Beruf zur Heidenmission (9, 15) nicht direkt angedeutet. — v. 16. τι μελλεις) hier im Sinne von: was zögerst du?, wie IV Makk. 6, 23. 9, 1. Was Paul. 9, 18 thut, wird ihm hier ausdrücklich geheissen (αναστ. βαπτισ.), und zwar mit der Näherbestimmung, dass er in der Taufe sich abwaschen lassen soll (απολ., wie I Kor. 6, 11) hinsichtlich seiner Sünden, da ja nach 2, 38 die Taufe Sündenvergebung mit sich bringt. Dass er dabei den Namen des ihm erschienenen Messias anrufen soll (2, 21), macht ihn zu einem der früher von ihm verfolgten Messiasverehrer (9, 14. 21), der er also auf Gottes ausdrückliches Geheiss aus einem gesetzeseifrigen Juden geworden ist. — v. 17 ff. geht nun dazu über, direkt zu zeigen, wie er der Heidenbote geworden ist, als welcher er sich den Hass der Hörer zugezogen hat. Auch hier schliesst die Rückkehr nach Jerus. die drei Jahre Gal. 1, 18 aus, wie 9, 26, und zeigt, dass die Rede, auch wenn noch von Lc. selbst gehört (vgl. zu 21, 18), doch sehr frei wiedergegeben ist. Das καί, das sonst das verb. fin. nach εγενετο einleitet, knüpft hier den oft statt desselben folgenden acc. c. inf. an, weil jenes

ἱερῇ γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει, 18 καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λέγοντά μοι·
 σπεῦσον καὶ ἔξελθε ἐν τάχει ἐξ Ἱερουσαλήμ, διότι οὐ παραδέ-
 ξονται σου μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ. 19 καὶ γὰρ εἶπον· κύριε, αὐτοὶ
 ἐπίστανται ὅτι ἐγὼ ἤμην φυλακίζων καὶ δέρων κατὰ τὰς συν-
 αγωγὰς τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ σέ· 20 καὶ ὅτε ἐξεχύνετο τὸ
 αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου, καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφρασιῶς
 καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων
 αὐτόν. 21 καὶ εἶπεν πρὸς με· πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη
 μακρὰν ἐξαποστελῶ σε.

bereits über dem (auch inkorrekten, vgl. 21, 34) gen. abs. vergessen ist. Für den Redner ist dieser aber besonders bedeutsam, weil er zeigt, dass Paul. auch nach seiner Umwandlung, wie jeder fromme Jude, den Tempel als Gebetsstätte aufgesucht hat, also weder wider denselben gelehrt, noch ihn entweiht haben kann, wie er 21, 28 beschuldigt wurde. Zu γεν. εν εκστ. vgl. 10, 10: ich geriet in Ekstase. — v. 18. κ. ἰδεῖν αὐτον) Wohl absichtlich ist der den Juden verhasste Name, der nur v. 8 nicht fehlen konnte, nicht genannt. Wenn Jesus ihn eilen und schleunigst aus Jerus. herausgehen heisst, so setzt das voraus, dass er zunächst seinen Volksgenossen dort die Botschaft vom Messias bringen wollte, und schliesst durchaus nicht aus, dass er dies bereits zu thun begonnen hatte (9, 28f.), weil der Befehl ausdrücklich dadurch begründet wird, dass sie sein Zeugnis vom Messias nicht aufnehmen werden. Das betont gestellte σου soll wohl andeuten, dass sie an seiner Person besonderen Anstoss nehmen werden. — v. 19. Der Einwand besagt, dass sie gerade das Zeugnis eines, der selbst früher ein fanatischer Feind der Messiasgläubigen war, doch werden annehmen müssen, weil er nicht ohne entscheidende Gründe jetzt selbst in einen Zeugen für den Messias verwandelt sein könne. Sie selbst wissen ja, dass gerade er (bem. das betonte ἐγώ) einer war, der einkerkerte und misshandelte von Synagoge zu Synagoge (vgl. das analoge κατ οἶκους 8, 3) die an ihn Gläubigen (πιστ. ἐπι, wie 16, 31). — v. 20 weist noch speziell auf sein Wohlgefallen an der Ermordung des Stephanus hin, die noch über das von ihm Gethane hinausging (doch vgl. das αἷμι θαν. v. 4): als das Blut eines Zeugen Stephanus vergossen ward (vgl. Lc. 11, 50), da war auch ich einer, der dabei stand und Wohlgefallen (daran) hatte (8, 1) und die Kleider derer bewachte, die ihn töteten (vgl. 7, 58). — v. 21. Nun erst heisst ihn Jesus direkt fortgehen, weil er ihn zu Heiden in die Ferne (μακρὰν, wie 2, 39) senden will. Diese sorgfältig vorbereitete (vgl. v. 10. 15. 18) Pointe der Rede, sollte nur den Übergang bilden zu seiner Rechtfertigung wegen der Gemeinschaft mit Heiden, in der man ihn gesehen hatte (21, 29). Der enge Anschluss der ganzen Rede an Kap. 9 spricht nicht dagegen, dass sie Lucas noch angehört, da ja sein dortiger Bericht auch wesentlich auf

22 ἤκουον δὲ αὐτοῦ ἄχρι τούτου τοῦ λόγου, καὶ ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν λέγοντες· αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον· οὐ γὰρ καθῆκεν αὐτὸν ζῆν. 23 κραυγαζόντων τε αὐτῶν καὶ διπτούντων τὰ ἱμάτια καὶ κοινορτὸν βαλλόντων εἰς τὸν ἄερα, 24 ἐκέλευσεν ὁ χιλιάρχος εἰσάγεσθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν, εἰπας μάστιξιν ἀνετάξασθαι αὐτόν, ἵνα ἐπιγνῷ δι' ἣν αἰτίαν οὕτως ἐπεφώνουν αὐτῷ. 25 ὥς δὲ προέτειναν αὐτὸν τοῖς

dem beruhen kann, was er hier gehört hatte, schliesst aber aus, dass der Erzähler dort ein anderer ist, als der, welcher diese Rede aufzeichnet hat.

ν. 22. *αχρι τουτ. τ. λογου*) zeigt, dass er bei diesem Worte unterbrochen wurde, weil sie ihn nicht länger anhören wollten. Die Erwähnung seiner Sendung zu den Heiden schien ihnen eine direkte Bestätigung seiner Feindschaft gegen ihr Volk und seine heiligen Ordnungen. Zu *επηρ. τ. φων.* vgl. 14, 11. Das *αιρε* 21, 36 wird hier noch verstärkt durch *απο τ. γης*: hinweg mit ihm von der Erde! Zu *τ. τοιουτον* vgl. I Kor. 5, 5, 11, zu *ου καθηκ.* Sir. 10, 22: es gebührte sich nicht, dass er lebe. Das Imperf. drückt aus, dass er längst hätte getötet sein sollen. — ν. 23 knüpft mit *τε* an den Ausbruch des Volksfanatismus ν. 22, den der gen. abs. nur noch in seinem Höhepunkt schildert, das dadurch hervorgerufene Einschreiten des Militärtribunen. Natürlich können sie angesichts desselben nicht wirklich die Steinigung beginnen wollen; aber das dieselbe vorbereitende Vonsichwerfen (*ριπτ.*, nur hier in der kontrahierten Form) der Kleider und noch deutlicher, dass sie zunächst Staub (statt der Steine) in die Luft werfen, zeigt in symbolischer Weise dem Römer, der ja ihre Sprache nicht verstehen würde, wonach sie mit dem *αιρε* ν. 22 verlangen. — ν. 24 lässt ihn der Tribun nun vollends, um ihn der Volkswut zu entreissen, ins Lager führen, indem er befiehlt (*ειπας* seltene Form für das gewöhnliche *ειπων* mit dem Inf. des Sollens), dass er mit Geisseln (I Reg. 12, 11) erforscht (*ανεταξ.*, wie Jud. 6, 29. Sus. 14), d. h. peinlich inquiriert werde, damit er gestehe, wodurch er zu dem Tumult Anlass gegeben. Es liegt dem Tribunen daran, endlich genau zu erkennen, um welcher Ursache willen sie so erbittert schienen, da er nur soviel vernahm, dass der Zuruf des Volkes ν. 22 ihm, d. h. seiner Ermordung galt. Selbst aus der Rede (die der Tribun ohnehin nach ν. 2 schwerlich verstand) war über die Ursache der Volkswut gegen ihn nichts Sicheres zu entnehmen; und da er in dem Verlangen 21, 39 nur den Versuch sehen konnte, einem offenen Geständnis auszuweichen, so will er die Folter anwenden. — ν. 25. *ως δε*) Erst als die zur Exekution kommandierten Soldaten ihn den Riemen der ledernen Peitsche, mit der er gegeißelt werden sollte, vorgestreckt, d. h. auf den Haublock festgebunden hatten, erkennt Paulus, was mit ihm geschehen soll, und beruft sich auf sein

ἰμῶσιν, εἶπεν πρὸς τὸν ἐστῶτα ἑκατόνταρχον ὁ Παῦλος· εἰ ἄνθρωπον Ῥωμαῖον καὶ ἀκατάκριτον ἔξεστιν ὑμῖν μαστιζειν; 26 ἀκούσας δὲ ὁ ἑκατοντάρχης προσελθὼν τῷ χιλιάρχῳ ἀπήγγειλεν λέγων· τί μέλλεις ποιεῖν; ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὗτος Ῥωμαῖός ἐστιν. 27 προσελθὼν δὲ ὁ χιλιάρχος εἶπεν αὐτῷ· λέγε μοι, σὺ Ῥωμαῖός εἰ; ὁ δὲ ἔφη· ναί. 28 ἀπεκρίθη δὲ ὁ χιλιάρχος· ἐγὼ πολλοῦ κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἔκτησάμην. ὁ δὲ Παῦλος ἔφη· ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι. 29 εἰθέως οὖν ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ οἱ μέλλοντες αὐτὸν ἀνετάζειν· καὶ ὁ χιλιάρχος δὲ ἐφοβήθη, ἐπιγνοὺς ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν καὶ ὅτι αὐτὸν ἦν δεδεκώς.

30 τῇ δὲ ἐπαίριον βουλόμενος γινῶναι τὸ ἀσφαλὲς τὸ τί

römisches Bürgerrecht gegenüber dem das Kommando befehligenden Centurio. Zu dem blossen *εστῶτα* im Sinne von: dabeistehen vgl. v. 12. Die Frage *εἰ — ἐξεστιν* (21, 37) ist ein halbironischer Ausdruck des Staunens darüber, dass man sogar (*καὶ*) ohne Urteil und Recht einen römischen Bürger geisseln will, zumal wenn dies ohnehin ungesetzlich war. — v. 26. *ἀκούσας*) ohne Objekt, wie 19, 5, weil es sich aus dem Hauptsatz von selbst ergibt. Die in der Frage, was er zu thun im Begriff sei, liegende Verwunderung begründet, wie 16, 37, die eben gehörte Thatsache, dass dieser Mensch ein Römer sei. — v. 27. *προσελθ.*) monoton wiederholt aus v. 26, um die Eile zu malen, mit der man eine etwaige Ungesetzlichkeit zu vermeiden sucht. In dem betont vorangestellten *σὺ* liegt das Erstaunen darüber, dass dieser bisher als gemeiner Verbrecher behandelte Mensch ein römischer Bürger sein will. — v. 28 enthält eine Antwort, sofern die Erinnerung daran, dass er um (gen. pret.) eine hohe Summe (*κεφ.*, wie Num. 5, 7) dieses Bürgerrecht (III Makk. 3, 21. 23) erworben, den Zweifel daran weckt, wie der tarsische Jude, der es an sich doch nicht besass, dazu gekommen sein sollte. Paul. kann sich dem gegenüber darauf berufen, dass er es trotzdem nicht nur besitzt, sondern auch im Gegensatz zu dem Tribunen dasselbe nicht irgendwie erworben habe, sondern (als römischer Bürger) geboren sei. Also hatte sein Vater schon das Bürgerrecht besessen. — v. 29. *οὖν*) Infolge dieser Erklärung standen die, welche ihn peinlich inquiren wollten, sofort davon ab. Aber auch der Militärtribun (*καὶ — δε*, wie 3, 24) geriet in Furcht, wie die Stadtobrigkeit 16, 38, weil er erkannte, dass Paulus ein römischer Bürger sei. Auch das zweite *οτι* hängt von *ἐπιγνοὺς* ab: und dass er somit einer war, der ihn (*αὐτον*), betont vorangestellt: nämlich einen römischen Bürger) ohne ordentliche Untersuchung gefesselt hatte.

22, 30 — 23, 35. Die Überführung nach Caesarea. — *τη επανυρ.*) ist mit *βουλομ.* zu verbinden: da er am folgenden Tage das Nähere er-

κατηγορεῖται ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, ἔλυσεν αὐτὸν καὶ ἐκέλευσεν
 συνελθεῖν τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ πᾶν τὸ συνέδριον, καὶ καταγαγὼν
 τὸν Παῦλον ἔστησεν εἰς αἰκούς. XXIII, 1 ἀτενίσας δὲ ὁ Παῦ-
 λος τῷ συνεδρίῳ εἶπεν· ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ πάσῃ συνειδήσει
 ἀγαθῇ πεπολίτευμαι τῷ θεῷ ἄχρι ταύτης τῆς ἡμέρας. 2 ὁ δὲ
 ἀρχιερεὺς Ἀνανίας ἐπέταξεν τοῖς παρεστώσιν αὐτῷ τύπτειν
 αὐτοῦ τὸ στόμα. 3 τότε ὁ Παῦλος πρὸς αὐτὸν εἶπεν· τύπτειν

fahren wollte in betreff der Frage, wessen Paul. von den Juden beschuldigt werde. Bem., wie der indirekte Fragesatz durch den Artikel substantiviert wird, wie 4, 21. Unmöglich kann er, da er in Furcht geraten war (v. 29), die Lösung der Bande des Paul. (ἐλυσεν, wie Lc. 13, 16) und den Befehl zur Versammlung des Synedriums, der doch nicht so schnell auszuführen war, auf den folgenden Tag verschoben haben. Da sich von selbst versteht, dass die von ihm angeordnete Synedriumssitzung, in der er am nächsten Tage Sicheres zu erfahren hoffte, erst an diesem Tage stattfand, so wusste jeder Leser, dass trotz der Koordination der drei Hauptverba Paul. erst (von der Burg) herabgeführt und in sie hinein (d. h. in die Mitte der Synedriumsmitglieder) gestellt werden konnte, nachdem der Hohepriester sich am folgenden Tage versammelt hatte. — v. 23, 1. ἀτενίσας.) c. dat. markiert die gespannte Aufmerksamkeit, mit der er die Wirkung seiner Erklärung auf das Synedrium beobachtet. Absichtlich redet er sie als *ανθρ.* ad. an, um auch den Schein zu vermeiden, als ob er vor seinen Richtern stehe. Der Tribun will ja nur von ihnen erfahren, wessen er von den Juden beschuldigt werde (22, 30); und er appelliert an seine Volksgenossen, die dem ohne Grund Angegriffenen seine Unschuld bezeugen sollen. Während der dat. mod. (I Kor. 10, 30. 11, 5) besagt, dass das sein Verhalten begleitende Bewusstsein bei jeder Selbstprüfung ein gutes war (συν. αγ., wie I Tim. 1, 5), sagt der dat. comm., dass dasselbe allezeit Gott zu Dienst und zu Ehren gereichte, das gewählte *πεπολιτ.* (Phil. 1, 27) bezeichnet aber ausdrücklich, dass er von seinem Wandel redet, den er als Bürger der Theokratie (vgl. Eph. 2, 12) geführt hat und führt (Perf.). In dem *αχρι τ. τ. ημ.* steht *ταυτης* betont voran, weil aller Nachdruck darauf liegt, dass er auch in seinem jetzigen Wirken sich als treues Glied der Theokratie fühlt, was er nach Röm. 9, 1ff. ohne Zweifel behaupten konnte. — v. 2. *παρεστωσιν* vgl. Lc. 19, 24. Gemeint sind die dem Hohenpriester zu jeder Verfügung bereit stehenden Diener, denen er befiehlt, ihm (bem. das Voranstellen des *αυτου*) auf den Mund zu schlagen. Der Hohepriester, der dem Synedrium präsidiert, fasst es so auf, als ob Paul. vor seinen Richtern stehe und ehrfurchtsvoll zu schweigen habe, bis er gefragt werde. — v. 3. *προς αυτον* betont vorangestellt, deutet bereits an, dass nicht der Hohepriester ihn schlagen zu lassen habe, sondern dass mit gleicher Strafe (nach äquivalenter Vergeltung) Gott den an

σε μέλλει ὁ θεός, τοῖχε κεκονιαμένε· καὶ σὺ κάθῃ κρίνων με κατὰ τὸν νόμον, καὶ παρανομῶν κελεύεις με τύπτεσθαι; 4 οἱ δὲ παρεστώτες εἶπαν· τὸν ἀρχιερέα τοῦ θεοῦ λοιδορεῖς; 5 ἔφη τε ὁ Παῦλος· οὐκ ᾔδειν, ἀδελφοί, ὅτι ἔστιν ἀρχιερεὺς· γέγραπται γὰρ ὅτι ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς. 6 γνοὺς δὲ ὁ Παῦλος ὅτι τὸ ἐν μέρος ἐστὶν Σαδδουκαίων τὸ δὲ ἕτερον Φαρισαίων, ἔκραζεν ἐν τῷ συνεδρίῳ· ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων· περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως

ihm verübten Frevel heimsuchen werde. Die getünchte (Mt. 23, 27) Mauer kann auch nach Ezech. 13, 10 ff. nur Bild einer heuchlerischen Haltung sein, die sich mit dem Schein der Gesetzlichkeit schmückt und doch, wie eine innerlich brüchige Mauer durch ihre Tünche, damit nur die Willkür einer Gewaltthat zudeckt. Das καὶ (vgl. Lc. 10, 29) knüpft an diese Verkündigung der göttlichen Strafe die Frage, wie ein so Unwürdiger (bem. das betonte σὺ) dazu komme, ihm gegenüber sich auf den Richterstuhl zu setzen, obwohl er, der ihn nach dem Gesetze zu richten beansprucht, gesetzwidrig (παρανομῶν, wie Psal. 75, 5. 119, 51), weil ohne dass er eines Unrechtes überwiesen ist, ihn bestrafen lässt. — v. 4. τοῦ θεοῦ) hebt hervor, wie der Hohepriester, der im Dienste Gottes steht, eben dadurch gegen jedes Schmähwort (λοιδορ., wie I Kor. 4, 12) geschützt ist. — v. 5. εἶπη) durch τε eng mit der Anklage v. 4 verbunden, weil diese dadurch von selbst hinfällig wird. Das οὐκ ᾔδειν (7, 18. 12, 9. 16, 3. 19, 32) kann nur ironisch gemeint sein, sofern er in einem Manne von so leidenschaftlicher Ungesetzlichkeit den Hohenpriester nicht erkennen konnte, von dem, wie er wohl wisse, Exod. 22, 27 (wörtlich nach den LXX mit σὺ recit.) geschrieben stehe. Trotzdem liegt in dem begütigenden ἀδελφ., das Eingeständnis, dass es einer Entschuldigung bedürfe, wenn er den durch seine Würde Geschützten wegen seiner persönlichen Unwürdigkeit behandelt habe, wie sichs nach dem Gesetz nicht ziemt. Auch wenn Lc. noch in Jerus. anwesend war (vgl. zu 21, 18), konnte er selbstverständlich nicht Zeuge der Vorgänge vor dem Synedrium sein, sondern nur nach Hörensagen darüber berichten; aber dass sich Paul. in dieser Weise von seiner natürlichen Heftigkeit hinreissen liess, ist sicher nicht erfunden. — v. 6. γνοὺς) da er wusste, dass der eine Teil (des Synedriums) aus Saddukäern, der andere aus Pharisäern bestehe. Das Imperf. ἐκραζεν schildert, wie es zu der Spaltung im Synedrium kam, weil er, ohne sich an eine bestimmte Partei zu wenden (ἐν τ. συνεδρ.), so laut, dass er die durch den Zwischenfall v. 2—5 erregte Unruhe übertönte, sich seiner Familientradition nach als zur pharisäischen Partei gehörig (vgl. Phil. 3, 5) bekannte. Die ἐλπίς geht auf die durch die Erscheinung des Messias geweckte messianische Hoffnung, die aber durch das Fehlen des Art. absichtlich unbestimmt gelassen wird: um einer Hoffnung willen und um einer Totenerweckung

νεκρῶν κρίνομαι. 7 τοῦτο δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος ἐγένετο στασίς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων, καὶ ἐσχίσθη τὸ πλῆθος. 8 Σαδδουκαῖοι γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσιν τὰ ἀμφοτέρω. 9 ἐγένετο δὲ κραυγὴ μεγάλη, καὶ ἀναστάντες τινὲς τῶν γραμματέων τοῦ μέρους τῶν Φαρισαίων διεμάχοντο λέγοντες· οὐδὲν κακὸν εὐρίσκομεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ· εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν

willen, wie er sie in seiner Botschaft von der Auferweckung Jesu verkündigt, wird er vor Gericht gezogen. Schon 4, 2 stellt Lc. es so dar, als ob dies der Hauptgrund des Einschreitens der saddukäischen Partei gegen ihn war. — v. 7. αὐτοῦ λαλοῦντος) setzt wegen des imperfektischen Part. voraus, dass v. 6 nur kurz den Hauptinhalt seiner Appellation an die pharisäische Partei angab, welche die messianische Hoffnung und den Glauben an die Totenerweckung mit ihm teilte. Zu *γεν. στασίς* vgl. 15, 2, zu *ἐσχίσθη τ. πλῆθ.* 14, 4. Eben weil die Phariseer und Saddukäer, die das Synedrium bildeten (daher unter einen Art. zusammengefasst), in Streit miteinander gerieten, spaltete sich die grosse Versammlung. — v. 8 fügt mit *μήτε* — *μήτε* (Lc. 9, 3) zu der Leugnung der Auferstehung (Lc. 20, 27) hinzu die von Engeln, denen ja die Auferstandenen gleich werden sollen (Lc. 20, 36), als in jener von selbst enthalten, und von Geistwesen überhaupt (Lc. 24, 37. 39), worunter die Geister Verstorbener eingeschlossen sind, weil sich Paulus auf die Erscheinung eines solchen berufen zu haben schien (22, 7f. 18ff.). Allerdings hatten sich die Sadd. in diesen beiden Punkten gegen die Fortbildung des nachexilischen Judentums abgeschlossen, während sich die Pharis. zu beiden bekannten. — v. 9. *γεν. δε*) nimmt das *γεν.* v. 7 erläuternd auf. Bei jener *στασίς* entstand ein grosses Geschrei (Mt. 25, 6. Apok. 21, 4). Das *αναστ.* ist eigentlich gedacht, wie 1, 15, weil die Versammlung sitzt (v. 3). Von den im Synedrium sitzenden *γραμμα.* gehörten also nicht alle dem pharisäischen Teile desselben an. Vgl. Mc. 2, 18. Das *διεμάχοντο* (Sir. 8, 1) schildert, wie die *στασίς* dadurch entstand, dass einige seiner Parteigenossen sich des Paul. annahmen, indem sie, ähnlich wie Lc. 23, 22, erklären, an ihm nichts Böses finden zu können. Das *εἰ δε* ist eine Aposiopese, wie Joh. 6, 62. Röm. 9, 22: wie aber, wenn ein Geist oder ein Engel (wirklich) zu ihm geredet hat? Dann ist doch gewiss von keinem *κακόν* die Rede. Gewiss ist die Darstellung von der (einseitigen) Vorstellung beherrscht, dass es sich bei den beiden Parteien allein oder hauptsächlich um die Lehrdifferenzen v. 8 handelte; aber, dass ihr eine richtige Kunde davon zu Grunde liegt, wie Paul. mit kluger Benutzung seiner Übereinstimmungen mit der Phariseerpartei (wenn auch nicht in der missverständlichen Form der kurzen Inhaltsangabe v. 6) das Interesse derselben für sich gewann und so eine Spaltung der Versammlung herbeiführte,

αὐτῷ ἢ ἄγγελος; 10 πολλῆς δὲ γινομένης στάσεως φοβηθεὶς ὁ χιλιάρχος μὴ διασπασθῇ ὁ Παῦλος ὑπ' αὐτῶν, ἐκέλευσεν τὸ στράτευμα καταβὰν ἀρπάσαι αὐτὸν ἐκ μέσου αὐτῶν ἄγειν τε εἰς τὴν παρεμβολήν. 11 τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστάς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν· θάρσει· ὥς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρησάι.

12 γενομένης δὲ ἡμέρας ποιήσαντες συστροφὴν οἱ Ἰουδαῖοι ἀναθεμάτισαν ἑαυτούς, λέγοντες μήτε φαγεῖν μήτε πειν ἕως οὗ ἀποκτείνωσιν τὸν Παῦλον. 13 ἦσαν δὲ πλείους τεσσαράκοντα οἱ ταύτην τὴν συνωμοσίαν ποιησάμενοι, 14 οὔτινες προσελθόντες τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς πρεσβυτέροις εἶπαν· ἀναθέματι

welche die Verhandlung resultatlos verlaufen liess, ist dadurch keineswegs ausgeschlossen. — v. 10. γινομ.) part. imp., schildert, wie die Aufregung immer grösser wurde, so dass der nach 22, 30 natürlich anwesende Tribun fürchtete, Paul. möchte von ihnen zerrissen werden, weil sie ihn im Streit hin- und herzerren. Das στρατ. steht kollektiv vom Militär (vgl. Lc. 23, 11), das, (von der Burg) herabkommend, ihn aus ihrer Mitte fortreissen sollte. Das durch τε eng damit verbundene αγειν εἰς τ. παρ. deutet an, dass dies die Absicht des αρπασαι war, daher der Wechsel des inf. aor. und praes. — v. 11. ἐπιστάς) wie 12, 7 vom plötzlichen Dastehen des Engels, so hier Christi selbst. Zu θαρσ. vgl. Mc. 6, 50, zu τα περὶ ἐμου 18, 25. Mit dem διαμαρτ. (20, 21. 23f.) kann die Verteidigungsrede in Kap. 22 gemeint sein, aber auch 9, 28f. Das εἰς ist wohl von der Bezeugung an die Einwohnerschaft der Stadt zu verstehen, wie Mc. 1, 39. Christus gibt ihm die Zusicherung, dass, wie sein Vorsatz 19, 21 in der ersten Hälfte bereits ausgeführt, nun auch die Ausführung der zweiten im göttlichen Rat (δεῖ) beschlossen ist. Wie diese Verheissung sich trotz der ihm in Jerus. drohenden äussersten Todesgefahr erfüllte, zeigt zunächst die mit auffallender Ausführlichkeit erzählte Geschichte von der Vereitelung des Mordplans gegen ihn.

v. 12. συστροφῇ) wie 19, 40, steht hier von der Zusammenrottung der Verschwörer. Absichtlich sind die, welche das Komplott gegen Paul. schieden, obwohl es nach v. 13 eine verhältnismässig kleine Zahl war, als die Juden schlechthin bezeichnet, weil sie im Sinn all ihrer Volksgenossen handeln. Sie beschliessen nicht nur, ihn zu töten, sondern schwören mit Selbstverwünschungen für den Fall des Eidbruchs (αναθ., wie Mc. 14, 71), weder zu essen noch zu trinken, bis sie es ausgeführt haben. — v. 13. ἦσαν δε) bringt eine Näherbestimmung jenes ganz allgemeinen ιουδ., wonach es mehr als 40 (πλείους ohne η, wie 4, 22) waren, die diese Verschwörung machten, während das οὔτινες v. 14 erläutert, wie dabei die Ausführung gedacht war. — τ. αρχ. κ. τ. πρεσβ.) wie 4, 23.

ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτοὺς μηδενὸς γεύσασθαι ἕως οὗ ἀποκτείνω-
μεν τὸν Παῦλον. 15 νῦν οὖν ὑμεῖς ἐμφανίσαστε τῷ χιλιάρχῳ
σὺν τῷ συνεδρίῳ, ὅπως καταγάγῃ αὐτὸν εἰς ὑμᾶς ὡς μέλλον-
τας διαγινώσκειν ἀκριβέστερον τὰ περὶ αὐτοῦ· ἡμεῖς δὲ πρὸ
τοῦ ἐγγίσει αὐτὸν ἑτοιμοὶ ἔσμεν τοῦ ἀνελεῖν αὐτόν. 16 ἀκού-
σας δὲ ὁ υἱὸς τῆς ἀδελφῆς Παύλου τὴν ἐνέδραν, παραγενόμενος
καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν παρεμβολὴν ἀπήγγειλεν τῷ Παύλῳ. 17
προσκαλεσάμενος δὲ ὁ Παῦλος ἕνα τῶν ἑκατονταρχῶν ἔφη·
τὸν νεανίαν τοῦτον ἀπάγαγε πρὸς τὸν χιλιάρχον, ἔχει γὰρ
ἀπαγγεῖλαι τι αὐτῷ. 18 ὁ μὲν οὖν παραλαβὼν αὐτὸν ἤγαγεν
πρὸς τὸν χιλιάρχον καὶ φησὶν· ὁ δέσμιος Παῦλος προσκαλεσά-

Natürlich vertrauten sie ihren Plan nur einzelnen an, welche hier ihrer Kategorie nach als Mitglieder des Hohenrats bezeichnet werden, der ihnen die Gelegenheit zur Ausführung schaffen soll, ohne selbst etwas damit zu thun zu haben. Daher kann der Zwiespalt v. 6 ff. hier nicht in Betracht kommen. Zu der Verstärkung des αναθ. v. 12 durch *ἀναθεματι* vgl. 5, 28 und zu der des φάγ. — *πειν* durch *γεύσασθαι* Lc. 14, 24. — v. 15. *νῦν οὖν* führt ein, was infolge ihrer Verschwörung dem Synedr. zu thun bleibt (bem. das betonte *υμεῖς*). Hier wird es klar, dass die Vertrauensmänner der Verschwörer im Hohenrat denselben zu einer offiziellen (*συν τ. συνεδρ.*) Vorstellung desselben beim Chiliarchen bewegen sollen mit der Bitte, er möge den Paul. herabführen zu ihnen (im Sinne von 22, 30). Zu *ὡς* vgl. 3, 12: als ob sie beabsichtigten, genauer seine Sache zu erforschen. Das *διαγιν.* steht von einem gerichtlichen Erkenntnis, das durch erneute Untersuchung gewonnen werden soll. Sie ihrerseits werden dann, ehe er sich (dem Lokal des Synedrums) nähert, bereit sein, ihn zu töten (*ετοιμοι* mit dem Gen. des Inf., wie I Makk. 13, 37). — v. 16. *ἀκούσας*) setzt voraus, dass Paul. wirklich im Hohenrat Anhänger hatte (vgl. zu v. 9), durch die der Plan ruchbar wurde. Der Schwestersohn des Paulus wird hier als die bekannte Person eingeführt, durch die der Hinterhalt (*ἐνεδρα*, wie Psal. 10, 8. Jos. 8, 7. 12) verraten wurde. Das *παραγεν.* malt wohl die Eile, mit der er sofort von dem Orte, wo er diese Kunde erhielt, ankam und sich in die Kaserne begab, um sie dem Paulus mitzuteilen. — v. 17 f. Trotz der offenbaren Absichtlichkeit in der detaillierten Darstellung von der Vereitelung des Mordanschlags ist es doch ganz unmöglich, in diesen völlig gleichgültigen Detailzügen schriftstellerische Ausmalungen zu sehen. Sie zeigen die Erinnerungen eines Erzählers, der auf frischer That von dem glücklichen Gelingen der Intervention des Neffen hatte berichten hören, und setzen also allerdings voraus, dass sich Lucas noch in Jerus. befand. — v. 18. *ὁ δέσμιος*) deutet an, dass sich Paulus im Unterschied von 21, 83 (vgl. 22, 30) in leichter Fesselung befand, wie sie mit

μενός με ἠρώτησεν τοῦτον τὸν νεανίσκον ἀγαγεῖν πρὸς σέ, ἔχοντά τι λαλήσαι σοι. 19 ἐπιλαβόμενος δὲ τῆς χειρὸς αὐτοῦ ὁ χιλιάρχος καὶ ἀναχωρήσας κατ' ἰδίαν ἐπυνθάνετο· τί ἐστιν ὃ ἔχεις ἀπαγγεῖλαι μοι; 20 εἶπεν δὲ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι συνέθεντο τοῦ ἐρωτῆσαι σε ὅπως αὐρίον τὸν Παῦλον καταγάγῃς εἰς τὸ συνέδριον ὡς μέλλων τι ἀκριβέστερον πυνθάνεσθαι περὶ αὐτοῦ. 21 σὺ οὖν μὴ πεισθῇς αὐτοῖς· ἐνεδρεύουσιν γὰρ αὐτὸν ἐξ αὐτῶν ἄνδρες πλείους τεσσαεράκοντα, οἵτινες ἀνεθεμάτισαν ἑαυτοὺς μήτε φαγεῖν μήτε πίνειν ἕως οὗ ἀνέλωσιν αὐτόν, καὶ νῦν εἰσὶν ἔτοιμοι προσδεχόμενοι τὴν ἀπὸ σοῦ ἐπαγγελίαν. 22 ὁ μὲν οὖν χιλιάρχος ἀπέλυσεν τὸν νεανίσκον, παραγγέλλας μηδενὶ ἐκλαλήσαι

der custodia militaris verbunden war. Bem. die monotone Anknüpfung an v. 17; nur das deiktische *τοῦτον* ist nachdrücklich vorangestellt. Doch soll wohl eine Hochschätzung vor Paulus ausgedrückt werden in der Art, wie der Centurio genau nach seiner Weisung verfährt, und wie der Tribun v. 19 den Jüngling sofort, derselben entsprechend, verhört. Schon in dem vertraulichen *ἐπιλαβ. τ. χειρὸς αὐτοῦ* liegt angedeutet, dass er sich zurückziehen will (*ἀναχωρ.*, wie Mc. 3, 7 und häufig bei Mt.), um mit ihm allein zu sein (*κατ' ἰδίαν*, wie Lc. 9, 10. 10, 23), weil das *ἔχει τι* v. 17 f. auf ein Geheimnis deutet, nach dessen Mitteilung (*τι ἐστιν*) er forscht. — v. 20. *οἱ* recit., wie 19, 21. Hier werden die Hierarchen ausdrücklich unter die feindseligen Juden (v. 12) befasst, welche eine Übereinkunft getroffen haben (*συνέθεντο*, wie Lc. 22, 5), um das nach v. 15 Verabredete zu erbitten. Aus dem *αὐρίον* (Lc. 12, 28. 13, 32) erhellt, dass bereits der Tag verabredet war und so die Sache auch den dem Paulus geneigten Mitgliedern des Synedrums bekannt werden konnte (vgl. zu v. 16). Das *ὡς μέλλων* verbindet sich ad synesin mit *το συνέδρ.*, das als einheitliche Behörde sehr wohl maskulinisch gedacht sein kann, nach anakoluthischer Partizipialkonstruktion, wie die offenbare Rückbeziehung auf v. 15 zeigt, wo ja das *διαγινώσκειν* ein solches *πυνθάνεσθαι* voraussetzt. Von dem Tribunen (vgl. 22, 30) kann nicht die Rede sein, weil es dann (mit Beziehung auf das *σε*) heissen müsste *μέλλοντα*, wie die Emendatoren lesen, ohne zu bedenken, dass die Juden ihre Bitte nicht durch den Wunsch des Tribunen motivieren können: als wollte der Hoherat etwas Genaueres über ihn erforschen. — v. 21. *πεισθῇς αὐτ.*) wie 5, 36 f. wird nach v. 12 begründet. Zu *ἐνεδρεύουσιν* vgl. Lc. 11, 54. Das *εἰσιν ἐτοιμοί* weist auf v. 15 zurück, das *ἐπαγγ.* steht nur hier, wie Esth. 4, 7, von menschlicher Zusage. — v. 22. *ο μὲν οὖν*) wie v. 18, doch ohne folgendes *δε*, weil das, was er infolge dieser Nachricht that, von selbst den Gegensatz involviert zu dem, was er dem Jüngling (v. 18) zu thun verbietet. Zu *ἀπέλυσεν* vgl. 19, 41, zu *ἐκλάησ.* Judith 11, 9. Er verbietet ihm, irgend einem auszuplaudern, dass er ihm Mitteilung davon gemacht (*ἐμφαν.* im Sinne von Esth. 2, 22). Bem. den Über-

ὅτι ταῦτα ἐνεφάνισας πρὸς ἐμέ. 23 καὶ προσκαλεσάμενός τινας δύο τῶν ἑκατονταρχῶν εἶπεν· ἐτοιμάσατε στρατιώτας διακοσίους ὅπως πορευθῶσιν ἕως Καισαρείας καὶ ἡπτεῖς ἑβδομήκοντα καὶ δεξιολάβους διακοσίους ἀπὸ τρίτης ὥρας τῆς νυκτός, 24 κτήνη τε παραστήσαι, ἵνα ἐπιβιβάσαντες τὸν Παῦλον διασώσῃσι πρὸς Φήλικα τὸν ἡγεμόνα, 25 γράψας ἐπιστολὴν ἔχουσιν τὸν τύπον τοῦτον· 26 Κλαύδιος Λυσίας τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φή-

gang in die oratio dir., wie 1, 4. Die so ausführliche Darstellung hebt hervor, wie durch das Zusammenwirken der verschiedensten Leute der gottlose Plan der Juden nach göttlicher Leitung vereitelt wird. — v. 23. *τινας*) betont gestellt vor *δύο* (anders Lc. 7, 19) bezeichnet, dass es nicht erst welche, sondern gewisse zwei aus den Hauptleuten waren, auf die er ein besonderes Vertrauen setzte. Unter den *στρατιῶται* sind schwerbewaffnete Legionssoldaten zu verstehen, die sich bereit halten sollten, bis Caesarea mitzugehen, damit man aus dieser (natürlich bekannt werdenden) Massregel ersehen könne, wie der Transport gegen jeden etwa intendierten Überfall der fanatischen Juden geschützt sei, wobei die nähere Bestimmung der bei der Abreise zu gebenden Marschordre vorbehalten blieb (vgl. zu v. 32). Zu *ἡπτεῖς* vgl. Gen. 50, 9. Exod. 14, 9. Die der Zahl der Legionssoldaten entsprechenden *δεξιολάβοι*, die v. 32 mit ihnen verschwinden, sind jedenfalls eine leicht bewaffnete Auxiliartruppe, welche jene zu begleiten pflegte. Wie die Details der Marschordre, so wird auch die Stunde des Abmarsches absichtlich noch nicht vorausbestimmt, da sie nur von 9 Uhr abends an bereit sein sollen. — v. 24. *κτήνη*) wie Lc. 10, 34, durch *τε* eng verbunden, fügt die zu dem eigentlichen Transport unentbehrlichen Reittiere an. Bem. den Übergang in die oratio obl. (umgekehrt wie v. 22). Das *παραστήσ.* steht, ganz wie Mt. 26, 53, im Sinne von: bereitstellen (anders 1, 3, 9, 41). Da nur Paulus die Reittiere besteigen sollte (*ἐπιβιβασ.*, wie Lc. 10, 34. 19, 35), diente eines zur Reserve. So meinte der Tribun ihn sicher durchzubringen (*διασωσ.*, wie Lc. 7, 3) zum Statthalter Felix. Auch diese Details können unmöglich Übertreibungen des Schriftstellers sein, sondern nur von Lc. an Ort und Stelle über die zum Schutze des Apostels getroffenen Massregeln erfahren. — v. 25. *γραψ.*) knüpft über v. 23f. an *εἶπεν* an, weil er gleichzeitig mit der Anordnung des Transports ein Geleitschreiben für den Prokurator verfasste, dessen Wortfassung (*τύπος*, wie III Makk. 3, 30) folgende war (bem. das vorausweisende *τοῦτον*, wie 21, 23). Erst aus ihr erfahren wir v. 26, dass der seit 21, 31 eine so bedeutsame Rolle spielende Militärtribun Claudius Lysias hieß. Das *κρατίστῳ* ist wohl, abweichend von Lc. 1, 3, Ehrentitel: dem Hochmögenden. Zu *χαρῶν* vgl. 15, 23. Natürlich ist diese Wortfassung nach den ihm bekannten Verhältnissen von Lucas komponiert, da keine Möglichkeit vorliegt, dass er von diesem offiziellen Schreiben aktenmässige

λοι καίρειν. 27 τὸν ἄνδρα τοῦτον συλλημφθέντα ἐπὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ μέλλοντα ἀναιρεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν ἐπιστάς σὺν τῷ στρατεύματι ἐξελάμην, μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν. 28 βουλο-
μενός τε ἐπιγνῶναι τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἐνεκάλουν αὐτῷ, κατήγα-
γον εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν, 29 ὃν εὖρον ἐγκαλούμενον περὶ
ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν, μηδὲν δὲ ἄξιον θανάτου ἢ δεσ-
μῶν ἔχοντα ἐγκλημα. 30 μηνυθείσης δὲ μοι ἐπιβουλῆς εἰς τὸν
ἄνδρα ἔσεσθαι ἐξαυτῆς ἔπεμψα πρὸς σέ, παραγγέλλας καὶ τοῖς

Kenntnis erhalten konnte (vgl. das Schreiben des Apostelkonzils Kap. 15). — v. 27. *ἐπιστάς*) wie 4, 1. 6, 12, markiert, wie er im rechten Augenblick mit dem Militär zur Hand war, um ihn den Händen der Juden zu entreissen, von denen er ergriffen war und getötet werden sollte. Dann aber ist das motivierende *μαθὼν οτι* (im Sinne von Gal. 3, 2) eine absichtliche Ungenauigkeit, die der Erzähler dem Tribunen zuschreibt, weil derselbe nach 22, 29 alle Ursache hatte, sein übereiltes Vorgehen zu verdecken, und sich vielmehr bei dem Statthalter als Schützling des römischen Bürgers aufspielen will. Ein gewisses Recht dazu hatte er insofern, als er, nachdem er von seinem römischen Bürgerrecht erfahren, ihn wirklich den Händen der Juden entriss (v. 10) und auch den Transport nach Caesarea in gleicher Absicht anordnete (v. 23f.). — v. 28. *βουλομενός*) mit Bezug auf 22, 30, nur mit der genaueren Angabe, dass er genau erfahren wollte, um welcher Ursache willen sie Anklage wider ihn erhöben (19, 40). Auch die enge Verbindung des *κατήγ. εἰς τ. συν.* (v. 20) durch *τε*, welche dasselbe als unmittelbare Folge des *εἰσελ.* darstellt, verschleierte absichtlich das dazwischen liegende wenig besonnene Verhalten des Tribunen. — v. 29. *ον*) knüpft nach der den Act. so beliebten Weise, die Erzählung relativisch fortzuführen (vgl. 16, 14), an das entlegene *τ. ἀνδρ. τ. v. 27* an. Dass es sich bei der Anklage wider ihn um Gesetzesfragen handelte (*ζητήματα*, wie 18, 15), konnte der Tribun aus der Verhandlung vor dem Synedrium (vgl. vielmehr v. 6) nicht ersehen; doch setzt der Erzähler wohl voraus, dass dem Tribunen schliesslich doch der eigentliche Anlass des Aufruhrs (21, 28) bekannt geworden sei. Zu *μηδὲν ἄξιον θανάτου* vgl. Lc. 23, 15. Das *ἐγκλημα ἔχειν* bezeichnet, dass keine derartige Anklage auf ihm ruhe. — v. 30. *μηνυθ.*) wie Lc. 20, 37. Bem. die echt griech. Strukturvermischung des gen. abs. mit dem acc. c. inf., der noch genauer bezeichnet, was ihm hinsichtlich der Nachstellung (*ἐπιβ.*, wie 9, 24. 20, 3) gegen den Mann angezeigt wurde. Bem. den Aor. des Briefstils vom Standpunkt des Empfängers aus (vgl. Kol. 4, 8). Dass er auch den Anklägern (*κατήγ.*, wie II Makk. 4, 5) auftrug, vor ihm (*ἐπι σοῦ* im Sinne von *coram*, wie Mc. 13, 9) zu erscheinen, wird nach v. 35 vorausgesetzt, obwohl die Hierarchen, die freilich schon nach der Art, wie sich der Hohepriester als Richter geriert (vgl. v. 2f.), die Sache des Volks sichtlich zu

κατηγοροῖς λέγειν πρὸς αὐτὸν ἐπὶ σοῦ. 31 οἱ μὲν οὖν στρατιῶται κατὰ τὸ διατεταγμένον αὐτοῖς ἀναλαβόντες τὸν Παῦλον ἤγαγον διὰ νυκτός εἰς τὴν Ἀντιπατρίδα, 32 τῇ δὲ ἐπαύριον ἐάσαντες τοὺς ἰππεῖς ἀπέρχεσθαι σὺν αὐτῷ, ὑπέστρεψαν εἰς τὴν παρεμβολήν. 33 οἵτινες εἰσελθόντες εἰς τὴν Καισαρείαν καὶ ἀναδόντες τὴν ἐπιστολὴν τῷ ἡγεμόνι, παρέστησαν καὶ τὸν Παῦλον αὐτῷ. 34 ἀναγνούς δὲ καὶ ἐπερωτήσας ἐκ ποίας ἐπαρχείας ἐστίν, καὶ πυνθόμενος ὅτι ἀπὸ Κιλικίας, 35 διακούσομαί

der ihrigen gemacht hatten, eigentlich noch nicht als Ankläger vor ihm aufgetreten sind; allein auch v. 29 werden weitere Verhandlungen des Tribunen mit ihnen, die doch nicht unwahrscheinlich sind, vorausgesetzt. Das *λέγειν πρὸς αὐτὸν* steht im Sinne des *λογὸν εἶναι πρὸς αὐτὸν* 19, 38: mit Bezug auf ihn vor dir sich auszusprechen. — v. 31. *οἱ μὲν οὖν στρ.*) knüpft über den Brief (v. 25—30) hinweg an v. 23 an und das *μὲν* deutet darauf hin, dass nicht von der ganzen Eskorte dasselbe gilt. Das *κατὰ τ. διατετ. αὐτ.* (Lc. 3, 13) geht auf die speziellere Ordre, die den Truppen erst beim Abmarsch erteilt wurde im Unterschiede von v. 23. Zu *ανάλ. τ. παύλ.* vgl. 20, 13, zu *δια νυκτός* 17, 10. Natürlich geht das zunächst nur auf die Abreise bei Nacht und schliesst keineswegs aus, dass man erst am folgenden Vormittag in Antipatris anlangte, wo Station gemacht wurde. — v. 32. *εἰσάσαντες*) wie 14, 16, deutet darauf hin, dass die Spezialordre dahin lautete, sie sollten ins Lager zurückkehren, sobald (von Antipatris an) für die Sicherheit des Transports nichts mehr zu befürchten sei, und denselben den Reitern allein überlassen. Aus der Art aber, wie ihre (ganz bedeutungslose) Rückkehr erwähnt wird, erhellt, dass man erst von ihnen in Jerus. erfuhr, wie es mit dem Transport geworden sei. Dort wird auch Lucas, von dem weder angedeutet, noch irgend wahrscheinlich ist, dass er den Militärtransport nach Caesarea begleitete, diese Details gehört haben. — v. 33 knüpft, wie v. 29, relativisch an, und zwar mit dem der Natur der Sache nach auf das entferntere *ἰππεῖς* bezüglichen *οἵτινες*, sofern eben jene infolge der Spezialordre nach der Ankunft in Caes. und Übergabe des Briefes dem Statthalter auch den Paulus vorführten (*παρεστ.*, wie 9, 41). — v. 34. *αἰσχυρὸς*) ohne Objekt, das sich aus v. 33 ergänzt. Die Frage des Statthalters, welche den Rapport vervollständigen will, geht nach dem qualitativen *ποιᾶς* darauf, ob er aus einer imperatorischen oder senatorischen Provinz herstamme (*ex*, wie 13, 21), weil davon abhing, ob er vor sein Forum gehöre. Bem. den Wechsel von *ex* und *apo*, wie Joh. 1, 45. 11, 1. Aus der Anknüpfung von v. 35 erhellt, dass die Frage in Gegenwart des Gefangenen gestellt wurde, wo nicht an ihn gerichtet war, woraus sich dem Erzähler ergab, dass in dem Rapport des Tribunen nur von einem Römer im allgemeinen die Rede gewesen sein könne (v. 27). — *διακούσ.*) wie

σου, ἔφη, ὅταν καὶ οἱ κατήγοροί σου παραγέωνται, κεύσας ἐν τῇ πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρώδου φυλάσσεσθαι αὐτόν.

XXIV, 1 μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας κατέβη ὁ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας μετὰ πρεσβυτέρων τινῶν καὶ ῥήτορος Τερτύλλου τινός, οἵτινες ἐνεφάνισαν τῷ ἡγεμόνι κατὰ τοῦ Παύλου. 2 κληθέντος δὲ ἤρξατο κατηγορεῖν ὁ Τέρτυλλος λέγων· 3 πολλῆς εἰρήνης τυγχάνοντες διὰ σοῦ καὶ διορθωμάτων γινομένων τῷ ἔθνει τούτῳ διὰ τῆς σῆς προνοίας πάντα τε καὶ πανταχοῦ, ἀποδεχόμεθα, κράτιστε Φῆλιξ, μετὰ πάσης εὐχαριστίας. 4 ἵνα δὲ μὴ ἐπὶ πλεῖον σε ἐγκόπτω, παρακαλῶ ἀκοῦσαί σε ἡμῶν συντόμως τῇ σῇ ἐπιεικείᾳ. 5 εὐρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τούτον λοιμὸν καὶ

Deut. 1, 16, wird durch das eingeschaltete *εφη* stark betont, sofern es angedeutet, dass nun endlich Paul. vor seinen ordentlichen Richter gestellt ist, der ihn anhören will, sobald seine Ankläger (v. 30) angekommen sein werden. Ebenso schliesst die Erzählung damit ab, dass er in dem von Herodes erbauten Palast, in dem die Prokuratoren residierten, in Untersuchungshaft blieb.

24, 1—27. Paulus vor Felix. — *μετα δε πεντε ημ.*) von der Ankunft des Transports in Caes. an gerechnet, wobei aber dieser Ankunftsstag, wie der des Hohepriesters mitgerechnet ist. Da Felix ja die Ankläger erst herbescheiden musste, liegt keinerlei Verzögerung vor. Das *κατεβη* geht auf die Reise von Jerus. nach dem am Meere gelegenen Caesarea. Das *τινων* zeigt, dass der Hohepriester nur von einer Deputation des Synedr. begleitet war. Als Sachwalter nahm er einen römischen Rhetor namens Tertullus mit. Das *οιτινες* motiviert ihr Kommen durch ihr Anbringen (*εμφαν.* im offiziellen Sinne wie 23, 15) wider Paulus. — v. 2. *κληθ.*) von der offiziellen Vorladung des Angeklagten (ohne *αυτον*, wie 21, 10), nach der erst Tertullus seine Anklage zu erheben beginnen konnte. — v. 3 beginnt mit einer schwülstigen, schmeichlerischen *captatio benevolentiae*: da wir grossen Friedens theilhaftig werden durch dich und solcher Reformen, wie sie diesem Volke (*εθν.*, wie 10, 22 im Munde des Heiden) zu theil werden durch deine Vorsorge allerseits (*παντη*, wie Sir. 50, 22) und allerorten. Das Objekt zu *αποδεχομεθα* ergänzt sich aus dem Partizipialsatz: wir nehmen es an mit aller (*πας*, wie 20, 19. 23, 1) Dankbarkeit. Zu *κρατιστε* vgl. 23, 26. — v. 4. *ινα μη επι πλειον*) wie 4, 17: damit ich dich aber nicht noch mehr behindere, nämlich in deinen wichtigen Geschäften, zu denen nach v. 3 besonders auch die Fürsorge für das jüdische Volk gehört, bitte ich dich, uns anzuhören in Kürze (*συντ.*, wie Prov. 23, 28. III Makk. 5, 25) vermöge deiner (dir eigenen) Nachsicht (*επιεικ.*, wie III Makk. 3, 15. II Kor. 10, 1). In dem *ημων* redet Tert. im Namen der Hierarchen. — v. 5. *ευροντες*) wie 23, 29: wir trafen diesen

κινούντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην, πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως, 6 ὃς καὶ τὸ ἱερὸν ἐπείρασεν βεβηλῶσαι, ὃν καὶ ἐκράτησαμεν, 8 παρ' οὗ δυνήσῃ αὐτὸς ἀνακρίνας περὶ πάντων τούτων ἐπιγινῶναι ὧν ἡμεῖς κατηγοροῦμεν αὐτοῦ. 9 συνεπέθεντο δὲ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι φάσκοντες ταῦτα οὕτως ἔχειν.

6 Rept. add. p. ἐκράτησαμεν: καὶ κατὰ τὸν ἡμετέρον νόμον ἠθέλησαμεν κρίνειν. 7 κατελθὼν δὲ λυσίας ὁ χίλιαρχης μετὰ πολλῆς βίας ἐκ τῶν ἡμῶν ἀπηγάγε κελύσσας τοὺς κατηγοροὺς αὐτοῦ ἐρχεσθαι ἐπὶ σε.

gefährlichen Menschen an. Das *λοιμον* gehört wohl adjektivisch zu *ανδρα*, wie I Sam. 25, 17. I Makk. 15, 21, weil es mit *κινουντα* verbunden ist: welcher Parteikämpfe (*στιασ* im Sinne 23, 7) erregt allen Juden über den ganzen Erdkreis hin (*κατα* c. acc., wie 8, 1, *οικουμ.*, wie 11, 28). Absichtlich wird auf den Gegenstand derselben garnicht eingegangen, sondern nur die Störung der v. 3 gerühmten *εἰρήνη* an sich hervorgehoben. Das durch *τε* damit verbundene *πρωτοστ.* (Hiob 15, 24) *τ. αἰφ.* fügt erst erläuternd hinzu, dass er das als Vorsteher einer Sekte thut, die wir nur hier nach dem Namen ihres Stifters als Nazoräer bezeichnen hören. Schon in dem Begriff der *αἰρεσις* liegt ein Vorwurf (vgl. I Kor. 11, 19), da er auf eine selbst-erwählte Denkweise im Gegensatz zu der einen wahren Religion weist. — v. 6 fügt zu der allgemeinen Charakteristik des Mannes die Einzelthat, die seine Verhaftung bewirkt hat. Bem. das vorsichtige *ἐπείρασεν*, da auch nach 21, 28 f. die Profanierung (*βεβηλ.*, wie Mt. 12, 5) des Heiligtums keineswegs erwiesen war. Die Vorliebe für die Fortspinnung der Rede in Relativsätzen lässt den Verf. übersehen, dass noch kein Hauptverbum dagewesen ist, und er fährt anakolutisch fort, als ob ein *ευρομεν* vorhergegangen. Die gewaltsame Festnahme, die eigentlich vom Pöbel ausging, schreibt der Rhetor den Hierarchen zu, in deren Namen er redet. — v. 8. *παρ' ου*) von dem du selbst alles genau erfahren können wirst. Der Anwalt setzt voraus, dass Paulus die Dinge, deren sie ihn nach v. 5 beschuldigen (*κατηγ.* mit Acc. der Sache, der hier nur durch *παντ. τουτ.* attrahiert, und Gen. der Person, wie Lc. 23, 14) bei richterlicher Befragung durch ihn selbst nicht leugnen wird. Nachdem er v. 4 ausdrückliche seine Kürze gerechtfertigt, überlässt er mit Absicht alles Nähere den Aussagen des Angeklagten, durch die man erst hoffte, konkretes Material für die Anklage gegen ihn zu gewinnen, das ja im Grunde den Hierarchen nicht vorlag. Die Rede ist so durchaus der Situation entsprechend, dass sie wohl von einem Ohrenzeugen nach seiner Erinnerung wiedergegeben sein kann. Dann würde sich Lc. auf die Nachricht von der bevorstehenden Verhandlung nach Caesarea begeben haben. — v. 9. *συνεπέθεντο*) vgl. Deut. 32, 27. Psal. 3, 7. Sach. 1, 15: sie griffen mit an, indem sie versicherten (*φασκ.*, wie Röm. 1, 22), dass dieses sich so ver-

10 ἀπεκρίθη τε ὁ Παῦλος, νέυσαντος αὐτῷ τοῦ ἡγεμόνος λέγειν· ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε κριτὴν τῷ ἔθνει τούτῳ ἐπιστάμενος, εὐθύμως τὰ περὶ ἔμαντοῦ ἀπολογοῦμαι, 11 δυναμένου σου ἐπιγινῶναι ὅτι οὐ πλείους εἰσὶν μοι ἡμέραι δώδεκα ἀφ' ἧς ἀνέβην προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ. 12 καὶ

halte (7, 1). Als die Juden werden die Hierarchen im Gegensatz zu dem römischen Rhetor bezeichnet.

v. 10. ἀπεκρ.) wie 22, 8. 28. Durch das eng verbindende τε wird die Entgegnung des Paulus, zu der ihm der Statthalter durch Zuwinken (νευσ., wie Prov. 4, 25) das Wort erteilt, als die andere Seite der Verhandlung vor Felix bezeichnet. Es folgt nun (v. 10—21) die zweite der von Lc. absichtsvoll ausgewählten drei Verteidigungsreden des Paulus, die, wie die erste vor dem Volk, vor dem römischen Statthalter gehalten ist. Es liegt nichts in ihr, was anzunehmen verhinderte, dass Lc. sie ebenfalls mit angehört und nach seiner Erinnerung aufgezeichnet hat. Auch sie beginnt mit einer captatio benevol., die nichts Übertriebenes hat, da Felix nach gewöhnlicher Rechnung bereits seit 5—6 Jahren im Amt war. Bei ἐπισταμ. steht das Obj. in einem Partizipialsatz nach Analogie von ακοῦν (7, 12). Das τ. εθν. τ. wird wohl absichtlich aus v. 3 aufgenommen. Nach so langer Zeit muss ihm als Richter die Anwendung der römischen Gesetze auf die jüdischen Verhältnisse geläufig sein, weshalb Paul. gutes Muts die Verteidigung in seinen eigenen Angelegenheiten (τα περὶ, wie 23, 11. 15) beginnt. — v. 11. Da Felix genau erfahren kann, dass es noch nicht lange her ist, seit er (αφ' ἧς scil. ημερ., vgl. 20, 18) in Jerusalem ankam, so kann derselbe um so leichter untersuchen, ob seine Verteidigung gegen die Anklage wider sein Verhalten (v. 5 f.) auf Wahrheit beruhe. Zu dem πλείους ohne η vgl. 4, 22. 23, 13. In den 12 Tagen sind wohl einfach die 7 (21, 27) und die 5 (v. 1) addiert, ohne dass der Erzähler sie im einzelnen nachgerechnet zu haben braucht. Bei der Dehnbarkeit des ἐμελλ. 21, 27 kann man aber immerhin die Tage 21, 18. 22, 30 von den zu Ende gehenden sieben abrechnen und, da man den Tag der Verhandlung selbst nicht mitzurechnen braucht, in die 5 Tage den Reisetag 23, 12. 31 einrechnen, sodass die Angabe auch ungefähr stimmt, selbst wenn an den Tag 21, 18 überhaupt mitgedacht. Dies ist aber sehr zweifelhaft, da ja Paul. erst mit dem Eintritt in das Nasiräat im Tempel (also in der Öffentlichkeit) erschien, worauf es doch hier allein ankommt. Das προσκυνήσων als Angabe des Zweckes der Reise, der sie keineswegs als Festreise im Sinne von 20, 16 charakterisiert, soll den Vorwurf v. 6 ausschliessen, und ist durchaus gerechtfertigt, weil ja Paulus keinen Anlass hatte, dem Statthalter alle Motive seiner Reise darzulegen (deren hauptsächlichstes er übrigens v. 17 selbst andeutet), sondern nur dasjenige hervorzuheben, was ihn in seinen Augen exkulperte. Dass ihm aber, wenn er nach Jerus. kam, auch die Anbetung im Tempel religiöses Bedürfnis war, kann nicht als ungeschichtlich betrachtet werden. — v. 12.

οὔτε ἐν τῷ ἱερῷ εὗρόν με πρὸς τινὰ διαλεγόμενον ἢ ἐπί-
 στασιν ποιοῦντα ὄχλον, οὔτε ἐν ταῖς συναγωγαῖς οὔτε κατὰ
 τὴν πόλιν, 13 οὐδὲ παραστήσαι δύνανταί σοι περὶ ὧν νυνὶ
 κατηγοροῦσίν μου. 14 ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι, ὅτι κατὰ τὴν
 δδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν οὕτως λατρεύω τῷ πατρίῳ θεῷ,
 πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφη-
 ταῖς γεγραμμένοις, 15 ἐλπίδα ἔχων εἰς τὸν θεόν, ἣν καὶ αὐτοὶ

ευρον με) knüpft an das ευροντες v. 5 an; das προς τινα διαλεγ. (17, 17) würde, wie das betont gestellte εν τ. ιερ. besagt, schon irgendwie den Tempel profaniert haben, da es als Streitgespräch gedacht ist. Dagegen richtet sich gegen den Vorwurf des κιν. στασ. v. 5, dass er auch nicht ein Stehenbleiben, einen Andrang (ἐπιστασ., vgl. II Kor. 11, 28) einer Volksmenge veranlasst habe, was immerhin, wenn er sie haranguierte, zu einer στασις führen konnte, und in diesem Punkte wird noch ausdrücklich hervorgehoben, dass es auch weder in den Synagogen, noch die Stadt entlang, also irgendwo auf der Strasse geschehen sei. — v. 13. ουδε) Wie sie hiernach ihn nicht selbst in einer Situation betroffen haben, die ihre Anklagen rechtfertigt, so können sie auch das, in betreff dessen sie ihn (wegen seiner aufrührerischen Thätigkeit in der Diaspora, vgl. v. 5) jetzt auf einmal (obwohl früher noch nie davon die Rede gewesen) beschuldigen, nicht dem Statthalter darthun, als erwiesen hinstellen (παραστήσαι). Das περι ὧν hängt von dem zu ergänzenden ταῦτα ab und verbindet sich mit dem κατηγορ. μου. — v. 14. ὁμολογ.) wendet sich gegen den Vorwurf, dass er das Haupt einer von der jüdischen Religion sich lossagenden Sekte sei (v. 5), und wird so zu einem Bekenntnis seines Glaubens. Zu dem vorausweisenden τουτο vgl. 21, 23. Dagegen kann das οὕτως nicht vorwärtsweisen, da nicht im Glauben und in der Hoffnung sein Gottesdienst besteht, sondern es geht deiktisch auf die Art, wie er, dem Weg, den er eingeschlagen und den sie eine Sekte nennen, entsprechend, (in seiner Wirksamkeit für den Messiasglauben) dem väterlichen (22, 3) Gott zu dienen trachtet. Nur dass die religiösen Voraussetzungen dieses Gottesdienstes keine anderen sind, als die seiner Gegner, drücken die Partizipialsätze aus. Er glaubt dem, was durchs Gesetz hin und in den Propheten geschrieben. Die Verschiedenheit des Ausdrucks ist gewählt, weil ja in der Thora nur hier und da, wenn auch immer wieder, die Verheissungen auftauchen, an die er denkt, und die in den Propheten überall niedergelegt sind. — v. 15. ἐλπ. ἐχων) ist dem πιστεῖων subordiniert, sofern ja nur jener Glaube an die Verheissungen des A.T.'s eine auf Gott gesetzte Hoffnung (vgl. II Kor. 1, 10. I Petr. 3, 5) erzeugen kann, also durch sie bewährt wird. Mit dem Relativsatz geht der Begriff der ἐλπις, wie so oft, in den des erhofften Gutes über, das auch sie (seine Ankläger) erwarten (23, 21). Natürlich kann er als dieses nicht die gehoffte Erscheinung des Messias nennen, da

οὗτοι προσδέχονται, ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων. 16 ἐν τούτῳ καὶ αὐτὸς ἀσκῶ ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διαπαντός. 17 δι' ἐτῶν δὲ πλειόνων ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου παρ-
 εγενόμην καὶ προσφοράς, 18 ἐν αἷς εὐρόν με ἡγνισμένον ἐν τῷ ἱερῷ, οὐ μετὰ ὄχλου οὐδὲ μετὰ θορύβου, τινὲς δὲ ἀπὸ τῆς Ἀσίας

über diese ja eben zwischen ihm und seinen Anklägern die Kontroverse besteht, abgesehen davon, dass diese dem römischen Statthalter gänzlich unverständlich wäre, sondern nur die mit der Auferstehung eintretende Endentscheidung über Heil und Verderben. Daher nennt er das *ἀναστ. μέλλ. εσεσθαι* (11, 28) nach Dan. 12, 2, das er sehr wohl als die Hoffnung des rechtgläubigen Judentums bezeichnen kann ohne Rücksicht darauf, ob irgend eine Partei sich davon losgesagt hatte. Diese Auferstehung ist zunächst nur eine Auferstehung der Gerechten (Lc. 14, 14); wenn mit ihnen die *ἀδικοι* verbunden werden, die doch nur auferstehen, um im Gericht (Joh. 5, 28) dem ewigen Tode überantwortet zu werden (Apok. 20, 13. 15), so geschieht es, um auf die drohende Seite dieser Zukunftsaussicht hinzuweisen. Denn auf Grund ihrer (*ἐν τούτῳ*, wie Joh. 16, 30) sucht nach v. 16 auch er sich in der Fertigkeit auszubilden (*ἀσκῶ*), ein Gewissen zu haben im Verkehr mit Gott und Menschen, welches keinen Anlass hat, sich eines Unrechts bewusst zu sein (*ἀπρόσκοπ.*, wie Phil. 1, 10), also ein gutes Gewissen (23, 1). Zu *διαπαντός* vgl. 10, 2. Das *καὶ αὐτός* will absichtlich nicht ausschliessen, dass auch seine Ankläger ein solches haben; es handelt sich eben nicht darum, dass er eine neue Sekte einführt (v. 5) im Gegensatz zur jüdischen Religion, sondern um eine Differenz in der Ausübung derselben, welche Gewissenssache ist und daher nicht vor das Tribunal des Landpflegers gehört. — v. 17. *δε*) im Sinne von Gal. 2, 1, Mc. 2, 1, zeigt, dass die Anklage v. 6 sich nicht auf einen früheren Besuch in Jerus. beziehen kann, weil sein letzter (18, 22) schon mehrere Jahre zurückliegt, und Paul. kommt damit auf seinen gegenwärtigen, der ihm dieselbe zugezogen hat. Hier tritt nun ausdrücklich der eigentliche Zweck seines Kommens nach Jerus. hervor; denn das *ἐλεημοσ. ποιῶ*. (9, 36. 10, 2) geht auf die Überbringung der Kollekte, deren Bestimmung für seine Volksgenossen, zu denen ja die Christen in Jerus. gehören, sie als ein Liebes- und Friedenswerk charakterisiert, das Anklagen, wie v. 5, schlechthin ausschliesst. Damit verbinden sich dann die *προσφοραὶ*, die bei dem v. 11 als Zweck seines Kommens genannten *προσκυνεῖν* nicht fehlen durften. Dass es gerade Nasiräatopfer waren (21, 26), in deren Darbringung man ihn nach v. 18 im Tempel traf, besagt nicht, dass er ihrer willen nach Jerus. gekommen war, da das auf sie bezügliche *κ. προσφ.* absichtlich hinter *παρεγενόμην* nachgebracht wird; aber auch sie entsprachen ja nach 21, 21 ff. ausdrücklich der Absicht, seine echt jüdische Frömmigkeit zu erweisen, und schlossen durch den damit verbundenen Zustand

Ἰουδαῖοι, 19 οὓς ἔδει ἐπὶ σοῦ παρεῖναι καὶ κατηγορεῖν, εἴ τι ἔχοιεν πρὸς ἐμέ. 20 ἢ αὐτοὶ οὗτοι εἰπάτωσαν τί εἶρον ἀδίκημα στάντος μου ἐπὶ τοῦ συνεδρίου, 21 ἢ περὶ μιᾶς ταύτης φωνῆς ἧς ἐκέκραξα ἐν αὐτοῖς ἑστὼς ὅτι περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι σήμερον ἐφ' ὑμῶν. 22 ἀνεβάλετο δὲ αὐτοὺς ὁ Φῆλιξ, ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ, εἶπας· ὅταν Λυσίας δ

nasiräischer Gottgeweihtheit (21, 24. 26) erst recht die ihm v. 6 imputierte Absicht der Tempelschändung aus. Ebenso schloss das *οὐ μετα ὄχλου*, d. h. dass er keine Volksmenge um sich sammelte und sie in Aufregung versetzte (*θορυβ.*, wie 20, 1. 21, 34), tumultuarische Auftritte, wie die ihm v. 5 zugeschriebenen *στάσεις*, aus, durch welche er indirekt die heilige Stätte hätte entweihen können. Die nähere Bestimmung des in dem *εὐρον* unbestimmt gebliebenen Subjekts durch das *δε* (vgl. Röm. 3, 22) bildet zugleich einen Gegensatz zu der zunächst liegenden Voraussetzung, dass die Ankläger selbst ihn getroffen hätten. Zur Sache vgl. 21, 27. — v. 19. *εἰσει*) ohne *αν*, wie Lc. 11, 42. 15, 32: welche hätten müssen vor deinem Tribunal gegenwärtig sein, wenn sie etwas (nämlich eine Anklage) nach ihrer Meinung (bem. den Opt.) gegen mich hätten. — v. 20. *η*) oder, da er dies von den Abwesenden nicht fordern kann, so muss er von den gegenwärtigen Anklägern selbst fordern: sie mögen sagen, was für ein Unrechtthun sie fanden, als er vor dem Synedrium stand (23, 1 ff.). — v. 21. *η*) scil. *εἰπάτωσαν*: oder, wenn sie nichts derartiges gefunden haben, so mögen sie sich über das einzige Wort, das er damals gesprochen, auslassen, inwiefern darin ein Unrecht liegt. Da der Art. zwischen *ταύτης* und *φωνῆς* fehlt, vermischt sich mit der Vorstellung, dass er damals, als er unter ihnen stand, nur ein einziges Wort ausrief (vgl. 23, 6), die andre, dass es dasjenige war (*ταύτης* vorausweisend, wie v. 14), welches nachher mit *οτι* recit. angeführt wird. Bem. die Hinzufügung des *εγω*, *σημερον* und *εφ' υμων* (im Sinne von v. 19). — v. 22. *ανεβαλετο*) technischer Ausdruck für die Vertagung der Sache, wonach die Kläger oder beide Parteien auf spätere Entscheidung verwiesen werden. Den Grund davon sieht der Erzähler darin, dass Felix genauer, als es durch die Anklage und Verteidigung ermöglicht war, in Sachen (*τα περι*, wie v. 10) des Weges, um den es sich nach v. 14 handelte, Bescheid wusste (*ειδως*, wie 5, 7. 20, 22). Er setzt offenbar voraus, dass der Statthalter infolge seiner mehrjährigen Amtsführung wohl wusste, wie es sich bei der sogenannten Sekte um die Anhängerschaft des auf Verlangen der Hierarchen hingerichteten Jesus handle, und die Sache nicht entscheiden wollte, ohne diesen tiefsten Grund der Sache klargestellt zu haben. Zu *ειπας* vgl. 22, 24: erst wenn Lysias herabkommt (v. 1), der über diesen Punkt in seinem Bericht geschwiegen hatte, und den er darüber befragen will, will er die auf sie (die Kläger und den Beklagten)

χιλίαρχος καταβῆ, διαγνώσομαι τὰ καθ' ἡμᾶς, 23 διαταξάμενος τῷ ἑκατοντάρχη τηρεῖσθαι αὐτὸν ἔχειν τε ἄνεσιν καὶ μηδένα καλύειν τῶν ἰδίων αὐτοῦ ὑπηρετεῖν αὐτῷ.

24 μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς παραγενόμενος ὁ Φῆλιξ σὺν Ἀρουσίλλῃ τῇ ἰδίᾳ γυναικὶ οὔσῃ Ἰουδαία μετεπέμψατο τὸν Παῦλον, καὶ ἤκουσεν αὐτοῦ περὶ τῆς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστεως. 25 διαλεγόμενου δὲ αὐτοῦ περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος ἐμφοβὸς γενόμενος ὁ Φῆλιξ ἀπεκρίθη· τὸ νῦν ἔχον πορεύου, καιρὸν δὲ μεταλαβὼν μετακαλέσομαι σε,

bezüglichen Dinge richterlich entscheiden (*διαγν.*, wie 23, 15). Dass es nachher doch nicht zu einer Konsultation des Lysias kommt, kann in der durch v. 24 geänderten Situation seinen Grund gehabt haben. — v. 23. *διαταξάμ.*) wie 7, 44. Da das *εἶπας* lediglich das Wort einführt, mit dem er die Entscheidung aufschob, kann das zweite part. aor. ausdrücken, wie er gleichzeitig dem wachhabenden Centurio über die weitere Haft des Paul. nähere Anweisung gab. Dieselbe sollte eine möglichst milde sein, so dass er dabei (im Gegensatz zu der bisherigen) Erleichterung habe (*εχειν ἀνεσιν*, wie II Kor. 2, 13. 7, 5), und insbesondere keiner der Seinigen (4, 23), d. h. seiner Glaubensgenossen, verhindert werde, ihm Dienste zu leisten (13, 36). Bem. den Übergang in die Aktivkonstr., wodurch der Cent. selbst statt des Paul. Subjekt im acc. c. inf. wird.

v. 24. *παραγεν.*) setzt voraus, dass Felix nicht im Prätorium des Herodes (23, 35) wohnte, sondern sich in dasselbe begab. Das *ἰδίᾳ* erklärt, weshalb er mit einem jüdischen Weibe kam, dadurch, dass es eben sein Eheweib war. Offenbar war es das Interesse dieses jüdischen Weibes für den Begründer jener Sekte (v. 5), was jene Privataudienz veranlasste, welche dem Statthalter die nach v. 22 von ihm noch vermisste genauere Kenntnis über den Glauben an den Messias Jesus (bem. das nur paulinische *χριστ. ἰησ.*) vermitteln konnte. — v. 25. *διαλεγ.* δε) wie 20, 9: als er aber bei dieser Unterredung auf Dinge, wie (bem. den artikellosen Ausdruck) richterliche Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung gegenüber der sinnlichen Leidenschaft (*ἐγκρ.*, wie Gal. 5, 23), also auf die praktischen Konsequenzen des Messiasglaubens in Punkten, auf denen Felix, wie sich bald genug in der Behandlung seines Prozesses zeigen sollte und in dem Ehehandel mit der Drusilla genügend gezeigt hatte, kein gutes Gewissen haben konnte, zu sprechen kam, war seine Neigung, ihn zu hören bald vorbei. Insbesondere aber versetzte den Statthalter, was Paul. von dem bevorstehenden Gericht redete, um ihn zu der mit dem Glauben notwendig verbundenen Sinnesänderung anzutreiben, in Schrecken (*ἐμφοβ. γεν.*, wie 10, 4). Daher die Vertagung der ihm höchst peinlich werdenden Erörterung. Zu *το νυν ἔχον* (was die gegenwärtige Sachlage betrifft, d. h. für jetzt) vgl. Tob. 7, 11; zu *καιρὸν* Gal. 6, 10: wenn ich ge-

26 ἄμα καὶ ἐλπίζων ὅτι χρέματα δοθήσεται αὐτῷ ἐπὶ τοῦ Παύλου· διὸ καὶ πικνότερον αὐτὸν μεταπεμπόμενος ὠμίλει αὐτῷ. 27 διετίας δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν διάδοχον ὁ Φῆλιξ Πόρχιον Φῆστον· θέλων τε χάριτα καταθέσθαι τοῖς Ἰουδαίοις ὁ Φῆλιξ κατέλιπε τὸν Παῦλον δεδεμένον.

XXV, 1 Φῆστος οὖν ἐπιβὰς τῇ ἐπαρχίῳ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπὸ Καισαρείας, 2 ἐνεφάνισάν τε αὐτῷ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων κατὰ τοῦ Παύλου, καὶ παρεκάλουν αὐτόν, 3 αἰτούμενοι χάριν κατ' αὐτοῦ, ὅπως

legene Zeit bekomme, will ich dich zu mir rufen lassen. — v. 26. αμα και) wie Kol. 4, 3, knüpft das ἐλπίζων an ἀπεκριθῇ an, um zu erklären, warum er trotz des εμφ. γεν. doch noch an Wiederaufnahme der Verhandlung denkt. Die Erwähnung der ελεημοσ. v. 17 war es wohl, die ihm den Gedanken weckte, dass Paul. in der Lage sei, seine Befreiung mit Geld (χρέματα, wie 8, 18, 20) zu erkaufen. — διο και): darum auch unterredete er sich, ihn noch häufiger (vgl. III Makk. 4, 12) holen lassend, wiederholt mit ihm, bem. das Imperf. — v. 27. διετίας) Dass aus dieser Zeit von zwei Jahren durchaus nichts erzählt wird, erklärt sich ausreichend daraus, dass dieselben keinerlei Wendung in dem Geschick des Paul. brachten, von dem ja Lc. allein erzählen will. Zu ελαβ. διαδοχ. II Makk. 14, 26. Die enge Verbindung mit τε deutet an, wie es kam, dass er nicht bloss einen Nachfolger im Amt, sondern auch in der Behandlung der Sache des Paul. empfing. Das Gegebene war ja, dass er vor seinem Abgange die Sache des Paul. noch erledigte; allein da er Grund hatte, die Anklage der Juden zu fürchten, so lag ihm daran, sich die Gunst (bem. die seltene Form χάριτα Jud. 4) derselben zu sichern (καταθ., wie I Makk. 10, 23, eig.: sich niederlegen), die er mit seiner Freilassung verscherzt hätte, hinterliess er die Sache seinem Nachfolger. Die leichte Fesselung (22, 5) war auch durch die κνεσις v. 23 nicht ausgeschlossen.

25, 1 — 22. Die Appellation vor Festus. — ουν) infolge davon, dass Felix die Sache unerledigt gelassen hatte. Das ἐπέβην steht, wie 20, 18, vom Antreten der Statthalterschaft (τῇ ἐπαρχίῳ, scil. ἐξουσίᾳ). Dass er schon nach drei Tagen nach Jerus. heraufging (24, 11), geschah natürlich, um sich dort vorzustellen, und hat an sich mit der Sache des Paul. noch nichts zu thun, wohl aber, was v. 2 durch die enge Verbindung mit τε als die selbstverständliche Folge davon betrachtet wird, dass die Hohenpriester ihre Sache wider Paulus wieder bei ihm anbrachten (23, 15). Mit den ἀρχιερ. sind hier die πρῶτοι τ. ιουδ. (vgl. Lc. 19, 47; τ. λαου) verbunden, wie 23, 14, 24, 1 die πρεσβυτεροι, an die dabei auch gedacht sein wird (vgl. v. 15). Das παρεκαλ. αυτον (vgl. Lc. 8, 31f.) wird v. 8 ausdrücklich als Erbittung einer Gunst (wie 24, 27) wider Paul. bezeichnet, da sie

μεταπέμψεται αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, ἐνέδραν ποιοῦντες ἀνελεῖν αὐτὸν κατὰ τὴν δόδον. 4 ὁ μὲν οὖν Φῆστος ἀπεκρίθη τηρεῖσθαι τὸν Παῦλον εἰς Καισαρείαν, ἑαυτὸν δὲ μέλλειν ἐν τάχει ἐκπορεύεσθαι. 5 οἱ οὖν ἐν ἡμῖν, φησὶν, δυνατοὶ συνκαταβάτες, εἴ τι ἐστὶν ἐν τῷ ἀνδρὶ ἄτοπον, κατηγορεῖτωσαν αὐτοῦ. 6 διατρίψας δὲ ἐν αὐτοῖς ἡμέρας οὐ πλείους ὅκτω ἢ δέκα, καταβὰς εἰς Καισαρείαν, τῇ ἐπαύριον καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐκέλευσεν τὸν Παῦλον ἀχθῆναι. 7 παραγενομένου δὲ αὐτοῦ περιέστησαν αὐτὸν οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβεβηκότες Ἰουδαῖοι,

wohl sahen, dass sie als ihr Recht nicht fordern könnten, Fest. möge ihn holen lassen, um die Sache in ihrer Gegenwart zu entscheiden. Dass sie dabei einen Hinterhalt (23, 16) bereiteten, um ihn unterwegs (κατὰ τ. οδ., wie Lc. 10, 4) zu töten, ist natürlich zunächst nur die Voraussetzung, die Lc. aus ihrem Eingehen auf das schmachvolle Anerbieten 23, 14 f. folgert. Doch vgl. zu v. 9. — v. 4. *μεν ουν*) ohne folgendes *δε* bereitet den Gegensatz dessen vor, was die Hierarchen thaten, und was in andrer Form v. 7 angeschlossen wird. Das *τηρεῖσθαι* wird hier durch die den Act. eigentümliche Prägnanz mit *εἰς* verbunden (wie 8, 40. 9, 21), weil er eben sichren Gewahrsams wegen nach Caes. gebracht war. Da er selbst in Bälde abreisen wolle, könne die Sache dort schleunigst vorgenommen werden. — v. 5. *ουν*) besagt, was sie ihrerseits infolge dessen thun sollen, wie das nach *εν ημιν* eingeschaltete *φησιν* hervorhebt. Der allgemeine Ausdruck *οι δυνατοι* (I Kor. 1, 26) wird gewählt, da der Römer die nähere Organisation der jüdischen Autoritäten noch nicht kennt oder nicht berücksichtigt. Zu *συνκαταβ.* vgl. Psal. 49, 18. Sep. 10, 14. Das *τι* erhält durch die gesperrte Stellung grossen Nachdruck: wenn irgend etwas an dem Manne ist, das nicht in Ordnung (*ατοπον*, wie Lc. 23, 41), so mögen sie ihn verklagen. — v. 6. *διατριψ. εν αυτ.*) nachdem er in ihrer Mitte 8—10 Tage verweilt. Die Angabe erklärt sich nur vom Standpunkt des Paulus und seiner Freunde in Caesarea aus, die mit Spannung dem Resultat seines Besuches in Jerus., dessen Datum auch so genau in Erinnerung geblieben war (vgl. v. 1), entgegengesehen hatten und wohl wussten, dass Fest. 10 Tage von Caes. abwesend gewesen war, aber nicht, wieviel er davon in Jerus., wieviel auf der Reise zugebracht hatte. Bem. die gehäuften Partizipien, von denen das *διατριψας* dem *καταβ. εἰς* untergeordnet ist, das die Voraussetzung für die Vornahme der Sache überhaupt bildet, während das *καθίσας ἐπὶ τ. βημ.* (12, 21) die feierliche Form bezeichnet, in der dieselbe mit dem Befehl zur Vorführung des Gefangenen ihren Anfang nahm. Da die Ankläger auf seinen Rat (v. 5) gleich mitgekommen waren, erforderte die Rücksicht auf sie, die Verhandlung sofort am folgenden Tage zu beginnen. — v. 7. *παραγεν.*) Sobald Paul. (im Gerichtssaal) ankam, umringten ihn seine von Jerus.

πολλὰ καὶ βαρὶα αἰτιώματα καταφέροντες, ἃ οὐκ ἴσχυον ἀποδείξει, 8 τοῦ Παύλου ἀπολογουμένου ὅτι οὔτε εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων οὔτε εἰς τὸ ἱερόν οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἤμαρτον. 9 ὁ Φῆστος δὲ θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθέσθαι, ἀποκριθεὶς τῷ Παύλῳ εἶπεν· θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβὰς ἐκεῖ περὶ τούτων κριθῆναι ἐπ' ἐμοῦ; 10 εἶπεν δὲ ὁ Παῦλος· ἐστὼς ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρός εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι. Ἰουδαίους

herabgekommenen Feinde. Welches die vielen und schweren Beschuldigungen waren, die wider ihn angebracht wurden, und von denen nur gesagt ist, dass sie dieselben nicht zu beweisen vermöchten, erhellt aus v. 8, wonach sich Paulus dagegen verteidigen musste, dass er irgend etwas gegen das jüdische Gesetz (vgl. 23, 29) oder gegen das Heiligtum (vgl. 24, 6) oder gegen den Kaiser gefehlt habe (ἡμαρτ. εἰς, wie Lc. 15, 18, 21, 17, 4). Die Juden hatten also, wohl wissend, wie wenig Eindruck ihre Anklage wegen Religionsverbrechen auf Fest. machen werde (vgl. 18, 14f.), seiner Messiasbotschaft eine politische Wendung zu geben gesucht, wie 17, 7. Auf die ganze ohnehin resultatlose Verhandlung wird aber nicht näher eingegangen, weil es dem Erzähler nur darauf ankommt, zu zeigen, wie es zur Appellation kam. — v. 9. θέλων — καταθ.) nimmt mit Absicht die Worte aus 24, 27 auf, nur τ. ιουδ. mit Nachdruck voranstellend, um anzudeuten, dass es die klägliche Nachgiebigkeit des Statthalters gegen die Juden, worin er seinem Vorgänger nicht nachstand, war, was die entscheidende Wendung herbeiführte. Was er den Juden auf ihren einseitigen Wunsch abschlagen musste (v. 4), konnte er mit Einwilligung des Paul. gewähren; und er hatte keinen Grund, anzunehmen, dass dieser es ablehnen werde, da, wenn die Juden dort leichter Zeugen für ihre Anklage beschaffen konnten, ihm dort ebenso die Beschaffung von Entlastungszeugen erleichtert war. Das ἐπ' ἐμὸν (23, 30) bei κριθῆναι zeigt, dass es sich nicht um eine Verrückung des Forums handelt, der Prozess sollte vor ihm, nur in Jerus., geführt werden. Aus demselben Grunde aber, aus dem die Juden die Verlegung dorthin wünschten (v. 3), konnte Paul. nicht darauf eingehen. Es war ja auch sicher, dass sie dort nicht den recht zweifelhaften Ausgang abwarten, sondern bald genug wieder Mittel finden werde, sich auf anderem Wege ihres Todfeindes zu entledigen. — v. 10. οὐ) nicht ἐφ' οὐ, ist gesagt, weil er ja nach v. 9 auch in Jerus. vom Statthalter abgeurteilt werden konnte; aber hier, wo er vor dem Tribunal steht, auf dem derselbe ordentlicher Weise namens des Kaisers Recht spricht, ist es sein gutes gesetzliches (θεῖ) Recht, gerichtet zu werden. Das Perf. ᾤκηκα (mit doppeltem Acc. wie Lc. 10, 19) drückt das Resultat seines Verhaltens aus, dem gegenüber es zwecklos wäre, den Prozess nach Jerus. zu verlegen: Juden habe ich nichts zu leide gethan, wie du selbst

οὐδὲν ἡδίκηκα, ὥς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις. 11 εἰ μὲν οὖν ἀδικῶ καὶ ἄξιον θανάτου πέπραχά τι, οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν· εἰ δὲ οὐδὲν ἐστὶν ὧν οἵτοι κατηγοροῦσίν μου, οὐδεὶς με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι· Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. 12 τότε ὁ Φῆστος συναλλήσας μετὰ τοῦ συμβουλίου ἀπεκρίθη· Καίσαρα ἐπικέκλησαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ.

13 ἡμερῶν δὲ διαγενομένων τινῶν Ἀγρίππας ὁ βασιλεὺς καὶ Βερνίκη κατήντησαν εἰς Καισαρείαν ἀσπασάμενοι τὸν Φῆ-

besser (καλλιον, im Sinne des καλως 10, 33), als es nach deinem Vorschlage (v. 9) scheint, weisst (ἐπιγιν. ohne Objekt, nur hier), dass die Anklagen (v. 7) haltlos sind. Paul. setzt mit einer captat. benev. voraus, dass Festus nach seiner Verteidigung v. 8 von der Haltlosigkeit ihrer Anklagen wegen Verletzung des Gesetzes oder des Tempels (v. 8) überzeugt ist. — v. 11. εἰ μὲν οὖν) knüpft über den zweiten Satz in v. 10 hinweg an den ersten an: wenn ich nun freilich im Unrecht bin und etwas Todeswürdiges verübt habe, sei es, was es sei (bem. das durch die gesperrte Stellung betonte τι), so weigere ich mich nicht (παραιτ. c. inf., wie Hebr 12, 19, anders Lc. 14, 18) zu sterben. Er deutet an, dass er nicht aus Furcht vor der Strafe, die ihn bei der Verhandlung seiner Sache in Jerusalem treffen könnte, die Überführung dorthin ablehnt. Das οὐδὲν ἐστὶν ὧν (21, 24) κατηγ. μου geht auf die olitischen Anschuldigungen v. 8, das δύναται darauf, dass es rechtlicher Weise unmöglich ist (vgl. 10, 47). — χαρίσασθαι) steht hier, anders als 3, 14, von der Auslieferung an sie, die Paul. in der Verlegung des Prozesses nach Jerus. sieht, sofern dieselbe nur den Zweck haben könnte, ihn den mit ihnen im Bunde stehenden Meuchelmördern in die Hände zu spielen. Da er aber sichtlich fürchtet, dass der Statthalter die Nachgiebigkeit gegen die Juden (v. 9) so weit treiben könnte, schliesslich dieselbe doch auch ohne seine Einwilligung zu verfügen, greift er zum letzten Rechtsmittel, das ihm als römischen Bürger zustand. Das καισαρα ἐπικαλ. ist der technische Ausdruck für die Appellation an den Kaiser, die ihm auch durch die drohende neue Verschleppung seiner Sache in Caes., wie durch seinen Wunsch, Rom zu sehen (19, 21), gleich nahe gelegt war. — v. 12. τότε) markiert den Übergang zu dem entscheidenden Hauptpunkt, der Annahme der Appellation, die nach einer Besprechung mit dem Collegium seiner consilarii erfolgte. Zu dem ἐπὶ καισ. nach πορ. vgl. das αγειν ἐπὶ 9, 21.

v. 13. ἡμερ.) durch die Trennung von τινῶν betont, deutet an, dass nur Tage vergangen waren (διαγεν. wie Mc. 16, 1), also der Transport, zu dem natürlich noch mancherlei Vorkehrungen notwendig waren, noch keinerlei Aufschub erlitten hatte, als mit dem Eintreffen des Agrippa und seiner Schwester Bernike die Sache noch eine ganz neue Wendung zu nehmen schien. Das Part. Aor. ἀσπασμ. stellt das Kommen selbst als eine

στον. 14 ὡς δὲ πλείους ἡμέρας διέτριβον ἐκεῖ, ὁ Φῆστος τῷ βασιλεῖ ἀνέθετο τὰ κατὰ τὸν Παῦλον λέγων· ἀνὴρ τις ἐστὶν καταλειμμένος ὑπὸ Φήλικος δέσμιος, 15 περὶ οὗ γενομένου μου εἰς Ἱερουσόλυμα ἐνεφάνισαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων, αἰτοῦμενοι κατ' αὐτοῦ καταδικῆν· 16 πρὸς οὓς ἀπεκρίθην ὅτι οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις χαρίζεσθαι τινα ἄνθρωπον πρὶν ἢ ὁ κατηγορούμενος κατὰ πρόσωπον ἔχοι τοὺς κατηγοροὺς τόπον τε ἀπολογίας λάβοι περὶ τοῦ ἐγκλήματος. 17 συνελθόντων οὖν ἐνθάδε ἀναβολὴν μηδεμίαν ποιησάμενος, τῇ

Begrüßung des Statthalters (als Antrittsvisite) hin. — v. 14. *πλείους ημ.*) mit betont gestelltem Adj. deutet an, dass bei kürzerem Verweilen dasselbst der Statthalter den König ja nicht mit der Sache behelligt hätte. Zu *ἀνέθετο* vgl. II Makk. 3, 9. Gal. 2, 2, zu *τα κατὰ τ. παυλ.* 24, 22. Da der Erzähler unmöglich beanspruchen kann, das Privatgespräch der beiden hohen Herren gehört zu haben, kann die schriftstellerische Ausmaßung desselben nur beabsichtigen, noch einmal die Situation, in welche Agrippa eingreift, lebhaft zu vergegenwärtigen und dabei, einem Grundgedanken der Apostelgesch. entsprechend, zu betonen, wie bisher die römische Rechtsordnung den Paulus gegen die Machinationen des jüdischen Fanatismus geschützt habe. Daher die Freiheiten, die er sich seiner eigenen früheren Darstellung gegenüber nimmt. Das *ἐστὶν* ist wohl in Verbalbedeutung zu nehmen: es ist ein Mann vorhanden, der von Felix hinterlassen blieb als Gefangener (vgl. 24, 27). — v. 15. *γενομ. εἰς*) wie 20, 16: als ich nach Jerus. kam. Das *ἐνεφάν.* weist auf v. 2 zurück, nur dass die *πρωτ. τ. ιουδ.* jetzt ausdrücklich als *οἱ πρεσβ.* bezeichnet werden, und das *αὐτομ. κατ' αὐτου* (v. 3) wird direkt auf seine *καταδικη* (Sap. 12, 27) bezogen, da dem Erzähler zweifellos ist (was ja auch Fest. durchschauen musste), dass das Begehren nach der Verlegung des Prozesses nach Jerus. nur die Absicht hatte, sicherer eine Verurteilung herbeizuführen. Dieselbe wird sogar v. 16. (bem. die relative Fortführung der Rede, wie 24, 6. 8), wie (freilich erst v. 11) von Paul., als eine Preisgebung an seine Gegner dargestellt, der nun die (von den Hierarchen gar nicht verweigerte) Konfrontation des Verklagten mit seinen Anklägern gegenübertritt als das, was die römische Rechtsordnung (*εἶδος*) zum Schutze desselben fordert. Das betont gestellte *τινα* besagt: irgend einen Menschen, wer es auch sei. Das *πρὶν ἢ* steht hier c. opt., weil die Vorstellung ausgeschlossen werden soll, dass der Angeklagte verurteilt werden könnte, ehe er Gelegenheit empfangen habe (vgl. das analoge *τοπον διδ.* Sap. 12, 10), seinen Anklägern gegenüber (*κατὰ προσ.*, wie 3, 13) sich über die wider ihn erhobene Anklage zu verteidigen. — v. 17. *συνελθ.*) ohne *αὐτων*, wie 21, 10. 24, 2: als sie (mit mir) hierher (*ἐνθάδε*, wie Joh. 4, 15 f.) zusammengekommen. Dass er keinerlei Aufschub eintreten liess, sondern sofort am nächsten Tage (21, 1)

ἐξῆς καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐκέλευσα ἀχθῆναι τὸν ἄνδρα·
 18 περὶ οὗ σταθέντες οἱ κατήγοροι οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὧν
 ἐγὼ ὑπενόουν πονηρῶν, 19 ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας
 δεισδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ τίνος Ἰησοῦ τεθνη-
 κότες, ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος ζῆν. 20 ἀπορούμενος δὲ ἐγὼ τὴν
 περὶ τούτων ζήτησιν ἔλεγον εἰ βούλοιο πορεύεσθαι εἰς Ἱερο-
 σόλυμα καὶ κρῖνεσθαι περὶ τούτων. 21 τοῦ δὲ Παύλου ἐπι-
 καλεσαμένου τηρεῖσθαι αὐτὸν εἰς τὴν τοῦ Σεβαστοῦ διάγνωσιν,
 ἐκέλευσα τηρεῖσθαι αὐτὸν ἕως οὗ ἀναπέμψω αὐτὸν πρὸς Καί-

die Konfrontation veranstaltete, zeigt, wie er auch den Anklägern in keiner Weise ihr Recht verkürzt habe. Zu καθίσας πλ. vgl. v. 6. — v. 18. περὶ οὗ) relative Fortführung, wie v. 16, umschreibt mit σταθέντες nur das περιεστήσαν v. 7. Das ἔφερον (vgl. II Petr. 2, 11) giebt dem αἰτίαν den Sinn von Beschuldigungen, die sie als Ursache ihrer Anklage vorbrachten. Das mit Nachdruck an den Schluss gestellte πονηρῶν besagt, dass dieselben keinerlei Übelthaten, wie er sie vermutete, enthielten. Was er vermutet hatte, erhellt aus der Darstellung der Verhandlungen nicht, aber dass es ein schweres Kriminalverbrechen gewesen sein muss, ergibt sich aus dem Gegensatz der ζητήματα (23, 29) in v. 19, die das nachgestellte τινα (v. 14) verächtlich als etliche religiöse Streitfragen, die sie bezüglich der ihnen eigentümlichen Religion (bem. den vom Standpunkt des Heiden aus gewählten Ausdruck δεισιδ., vgl. 17, 22) mit ihm hatten, bezeichnet. Die Frage wegen der Auferstehung Jesu denkt der Erzähler wohl bei der Verteidigung des Paulus gegen die politische Beschuldigung v. 8 zur Sprache gekommen, in der er von der Erhöhung Jesu durch dieselbe zur messianischen κριοτης redete. Dass Paul. von einem gewissen verstorbenen Jesus redete, von dem er behauptete (φασκ., wie Röm. 1, 22), derselbe lebe, charakterisiert die Gleichgültigkeit des Statthalters gegen solche abenteuerliche Behauptungen; ein angeblich vom Tode Auferstandener schien ihm doch ein recht ungefährlicher Kronprätendent. — v. 20. ἀπορούμενος) wie Lc. 24, 4, doch mit dem einfachen Acc. der näheren Bestimmung. Die ζητησεις (15, 2) in betreff dieser Streitfragen, hinsichtlich derer er sich in Verlegenheit befindet, ist die Untersuchung, wer darin Recht hat, worüber er in Jerus. eher Aufschluss zu erhalten hofft, als hier, wo ihm nur die erbitterten Gegner des Paulus gegenüberstehen. Hier lässt der Erzähler den Statthalter offenbar absichtlich, und sichtlich sehr naturwahr, das eigentliche Motiv, weshalb er dem Paul. v. 9 proponierte (εἰ c. opt., wie 17, 11, 27), die Untersuchung nach Jerus. zu verlegen, verschleiern. — v. 21. ἐπικαλ.) wie v. 11 f.; doch hier mit dem acc. c. inf., wonach er durch die Apellation verlangte, für die richterliche Entscheidung (διάγνωσ., wie Sap. 3, 18; doch vgl. das Verb. 23, 15, 24, 22) des Augustus (Ehrentitel der höchsten richterlichen Instanz) aufbewahrt zu werden. Die Wiederaufnahme des

σαρα. 22 Ἀγρίππας δὲ πρὸς τὸν Φῆστον· ἐβουλόμην καὶ αὐτὸς τοῖ ἀνθρώπου ἀκοῦσαι. αὐριον, φησίν, ἀκούσῃ αὐτοῦ.

23 τῇ οὖν ἐπαύριον ἐλθόντος τοῦ Ἀγρίππα καὶ τῆς Βερνίκης μετὰ πολλῆς φαντασίας, καὶ εἰσελθόντων εἰς τὸ ἀκροατήριον σὺν τε χιλιάρχοις καὶ ἀνδράσιν τοῖς κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως, καὶ κελεύσαντος τοῦ Φῆστου ἤχθη ὁ Παῦλος. 24 καὶ φησιν ὁ Φῆστος· Ἀγρίππα βασιλεῦ καὶ πάντες οἱ συναρόντες ἡμῖν ἄνδρες, θεωρεῖτε τοῦτον περὶ οὗ ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων ἐνέτυχόν μοι ἔν τε Ἱεροσολύμοις καὶ ἐνθάδε, βοῶντες μὴ δεῖν αὐτὸν ζῆν μηκέτι. 25 ἐγὼ δὲ καταλαβόμεν μηδὲν ἄξιον αὐτοῦ

Ausdrucks, wonach er ihn in Gewahrsam zu nehmen befahl, bis zu seiner Absendung an die höhere Instanz (ανεπ. προς, wie Lc. 23, 7. 15), zeigt, wie prompt er dieser Forderung entsprach. Bem. den Übergang in die orat. directa. — v. 22. fehlt das εφη, wie 2, 38. 9, 5. 19, 2. Zu ἐβουλόμην (ich wollte, wenn sichs thun liesse) vgl. Röm. 9, 3. Gal. 4, 20. Er will auch selbst den Menschen, von dem Festus geredet, hören. Bem., wie das eingeschaltete φησιν (v. 5) das αურიον stark betont, indem es sofortige Gewährung seines Wunsches in Aussicht stellt: gleich morgen sollst du ihn hören.

25, 23—26, 32. Paulus vor Agrippa. — οὖν knüpft den neuen Abschnitt, der so feierlich eingeleitet wird, weil er zum Höhepunkt der Apologie des Paulus und seiner wenigstens ideellen Freisprechung führt, ausdrücklich an das Vorige an: infolge dieser Verabredung. Daher geht auch das Part. zunächst auf Agrippa allein, obwohl nachher noch hinzugefügt wird, dass auch Bernike kam, auf die sich wohl besonders das μετὰ π. φαντασίας (mit grossem Gepränge) bezieht. Erst nachher folgt der Plur. εἰσελθόντων, wo der Eintritt beider ins Audienzszimmer mit einer grösseren, von Festus geladenen Gesellschaft berichtet wird, die ausdrücklich durch die Stellung des τε nach σὺν und das Fehlen des zweiten σὺν als eine Einheit bezeichnet ist. Zu militärischen Grössen, wie die Chiliarchen der in Caes. stationierten Kohorte (bem. das Fehlen des Art.) treten Männer, welche die Spitzen der städtischen Behörde bilden, weil es dem Statthalter darauf ankommt, dass auch sie mit dem jüdischen Könige ihr Urteil abgeben. — v. 24. συναρόντες) wie Sap. 9, 10. Das θεωρ. steht von der Aufmerksamkeit, die sie auf ihn richten sollen. Bei dem απαν τ. πλθ., das weder v. 2 noch v. 7 neben den Hierarchen erwähnt wird, wie denn auch v. 15 noch nicht das Verlangen nach einem Todesurteil ausdrückt, schiebt sich dem Erzähler unwillkürlich die Erinnerung an die Volksscene 21, 36. 22, 22 unter. Das ενετυχ. μοι (bem. den auf das Kollekt. πλθ. bezüglichen Plur.) bezeichnet, wie sie ihn angingen (vgl. III Makk. 6, 37), hier, wie in Jerus., mit dem Geschrei, er dürfe nicht mehr leben. — v. 25. καταλαβ.) wie 10, 34. Die Einsicht

θανάτου πεπραχέναι, αὐτοῦ δὲ τούτου ἐπικαλεσαμένου τὸν Σεβαστὸν ἔκρινα πέμπειν. 26 περὶ οὗ ἀσφαλές τι γράψαι τῷ κυρίῳ οὐκ ἔχω· διὸ προήγαγον αὐτὸν ἐφ' ἡμῶν καὶ μάλιστα ἐπὶ σοῦ, βασιλεῦ Ἀγρίππα, ὅπως τῆς ἀνακρίσεως γενομένης σχῶ τί γράψω· 27 ἄλογον γάρ μοι δοκεῖ πέμποντα δέσμιον μὴ καὶ τὰς κατ' αὐτοῦ αἰτίας σημᾶναι. XXVI, 1 Ἀγρίππας δὲ πρὸς τὸν Παῦλον ἔφη· ἐπιτρέπεται σοι ὑπὲρ σεαυτοῦ λέγειν. τότε ὁ Παῦλος ἔκτεινας τὴν χεῖρα ἀπελογεῖτο· 2 περὶ πάντων ἰὼν ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων, βασιλεῦ Ἀγρίππα, ἡγῆμαι ἐμαντὸν μακά-

dass Paulus nichts Todeswürdiges gethan habe, liegt schon in v. 18. Zu αὐτον τουτον vgl. 24, 15. Das Objekt zu dem *εκρινα πεμπειν*, wie das *προς σεβαστ.*, ergänzt sich von selbst aus dem gen. abs. — v. 26. *περι ου*) Bem. die relativische Anknüpfung. Da er an seinen kaiserlichen Herren (*τ. κυρ.*, Titulatur seit Caligula) dem Gefangenen ein Geleitschreiben mitgeben muss (vgl. 23, 25 ff.), so muss er etwas Gewisses über ihn zu schreiben haben. Darum hat er ihn gleichsam vor das Forum der Anwesenden vorgeführt (12, 6). In der Anrede steht, abweichend von v. 24, wo es sich um die Person neben anderen Personen handelt, das *βασιλεν* voran, weil eben an dem Gutachten des Königs ihm am meisten gelegen ist. Gemeint ist die Untersuchung der Sache (*ανακρισ.*, wie III Makk. 7, 5), die nach Anhörung des Paulus (v. 22) stattfinden wird, und die nicht eine eigentlich richterliche ist. Bem. den Wechsel des Ausdrucks in *εχω τι γραψω*: was ich schreiben soll. — v. 27. *αλογον*) Widersinnig scheint es ihm, einen Gefangenen zu senden, ohne zugleich (bem. die subj. Negation) die Anschuldigungsgründe wider ihn anzugeben (11, 28). Was die Hierarchen wider ihn vorgebracht, hatte Paulus widerlegt (v. 7 f.); und was etwa noch zweifelhaft blieb (v. 19), schien viel zu unerheblich, um es dem kaiserlichen Gericht als Anklage zu unterbreiten. Eben weil er von Agrippa und den Notabeln seines Hofes darüber näher instruiert zu werden hofft, war er auf den Wunsch des Königs so bereitwillig eingegangen. — 26, 1. *προς τ. παυλ.*) steht vor *εφη*, um zu betonen, wie sich Agr. gleich an Paulus wendet und ihm das Wort giebt (*επιτρειν.*, wie 21, 39 f.), damit er selbst zu seinen Gunsten (*υπερ*) rede. Um ihm Mut zu machen, setzt der König voraus, dass er eine Verteidigungsrede erwartet, die denn Paulus auch sofort (*τοτε*, wie 25, 12) beginnt. Das Ausstrecken der Hand (4, 30) ist hier einfach Gestus des Redners. — 26, 2 — 28 folgt nun die dritte Verteidigungsrede des Paul. vor dem jüdischen König und dem römischen Statthalter. — *περι παντων*) steht mit grossem Nachdruck noch vor der Anrede: was alles das anlangt, dessen ich beschuldigt werde, und zwar von Juden, was insbesondere die Aussage von v. 3 motiviert. Zunächst freilich achtet (*ηγῆμαι*, wie Phil. 3, 8, doch hier im rein präsentischen Sinn) er sich für seine Person glücklich,

ριον ἐπὶ σοῦ μέλλων σήμερον ἀπολογεῖσθαι, 3 μάλιστα γνώστην ὄντα σε πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων διὸ δέομαι μακροθύμως ἀκοῦσαί μου. 4 τὴν μὲν οὖν βίωσίν μου ἐκ νεότητος τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἐν τε Ἱεροσολύμοις ἴσασι πάντες Ἰουδαῖοι, 5 προγινώσκοντές με ἄνωθεν, ἐὰν θέλωσιν μαρτυρεῖν, ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἴρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος. 6 καὶ νῦν ἐπ' ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ

da er im Begriff steht, vor dem Könige sich heute zu verteidigen, wobei natürlich der Gedanke zu Grunde liegt, dass vor einem Richter, wie ihm (bem. das betonte *ἐπὶ σοῦ*), sich selbst verteidigen zu dürfen, die höchste Ehre ist. Aber das stark betonte *εμάντων* steht im Gegensatz zu dem *σε* v. 3, welches hervorhebt, wie er den König für einen Kenner jüdischer (*κατα ἰουδ.*, wie 18, 15) Sitten sowohl als der sich daraus ergebenden (*τε — καὶ*) Streitfragen achtet, der auch für seine Person am besten im stande ist, über jüdische Anklagen zu urteilen. Das *μαλιστα* ersetzt gleichsam eine Verbindungspartikel zwischen den beiden Parallelsätzen; denn nur weil das dem *μακρ.* parallele *γνωστην* (c. gen., wie Sus. 42) ein Substantiv ist, muss es noch ein *όντα* bei sich haben. Vgl. die ähnliche *capt. benev.* 24, 10. Aus beiden Gründen will er ausführlich und eingehend reden; daher bittet er um lautmütig ausdauerndes Gehör, und zwar den König, was sich aus dem *σοῦ — σε* ergänzt. — v. 4. *μὲν οὖν* knüpft an diese Bitte seine Verteidigung an. Bei dem *μὲν*, dem kein *δε* folgt, ist an den Gegensatz seiner jetzigen Lebensführung (*βιωσις*, vgl. Sir. Prol.) gedacht, deretwegen er sich verteidigen soll. Das subst. verb. (vgl. *βιουν* I Petr. 4, 2) verbindet sich ohne Art. mit *ἐκ νεότητος* zum Begriff seiner jugendlichen Lebensführung, die erst durch *τὴν — γενομ.* als die unter seinem Volke (vgl. 24, 17) und insbesondere (*τε*) im Mittelpunkte der Theokratie, wo sie alle sahen, geführte bezeichnet wird. Das *ἀπ' ἀρχ.* bestimmt sich, wie Lc. 1, 2, durch das vorbergehende *ἐκ νεότητος*. Bem. das attische *ἴσασι* und *πάντες ἰουδ.*, das v. 5. durch *προγινώσκ.* (Röm. 8, 29. 11, 2) näher bezogen wird auf solche, die vordem und zwar von vorn herein (*ἀνωθεν*, wie Lc. 1, 3, dem *ἀπ' ἀρχ.* entsprechend) mit ihm bekannt waren (bem. das part. praes. im Sinne des Imperf.). Jenes *ἴσασιν με* v. 4 kommt für ihn freilich nur in Betracht, wenn sie geneigt sind, Zeugnis dafür abzulegen, dass er in Gemässheit der strengsten *αἵρεσις* (im Sinne von 15, 5) ihrer gemeinsamen Religionstübing (*θρησκ.*, wie Jak. 1, 26 f.) als Phariseer gelebt hat (*ἐζησα* vom Lebenswandel, wie Lc. 15, 13). — v. 6. *καὶ νῦν* bildet der Sache nach den Gegensatz zu dem *μὲν* v. 4, der absichtlich nicht gegensätzlich eingeführt wird, weil das einzige, was man ihm jetzt vorwirft (23, 6), ja im vollen Einklang mit seiner ganzen Vergangenheit steht. Schon das *ἐπ' ἐλπίδι* (Röm. 8, 20) zeigt den Widersinn einer auf solchen

τοῦ Θεοῦ ἔστηκα κρίνόμενος, 7 εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἑκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῖον ἐλπίζει καταντήσιν· περὶ ἧς ἐλπίδος ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων, βασιλεῦ. 8 τί ἄπιστον κρίνεται παρ' ὑμῖν εἰ ὁ Θεὸς νεκροὺς ἐγείρει; 9 ἐγὼ μὲν οὖν ἔδοξα ἐμαυτῷ πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου δεῖν πολλὰ ἐναντία πράξαι· 10 ὃ καὶ ἐποίησα ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ πολλοὺς τε τῶν ἁγίων ἐγὼ ἐν φυλακαῖς κατέκλεισα, τὴν παρὰ

Grund basierten Anklage, zumal es sich um eine Hoffnung handelt auf die (Gen., wie Röm. 5, 2) von Gott selbst an die Väter ergangene Verheissung, nämlich die messianische. — v. 7. τ. δωδ. ημ.) bezeichnet feierlich das von den Vätern stammende gesamte Volk, das bis heute hofft, dass es zu dieser Verheissung (d. h. zur Erfüllung derselben) gelangen werde, indem es eifrigst (ἐν ἐκτ., wie ἐκτενώς Judith 4, 12) Nacht und Tag seinen Gottesdienst thut (Lc. 2, 37), wobei wohl speziell an die gottesdienstlichen Gebete um das Kommen der Heilszukunft gedacht ist. Bem. das relativisch angeknüpfte περὶ ἧς ἐλπίδ., zu dem nun das ἐγκαλ. ὑπο ἰουδ. v. 2 in scharfem Kontrast steht, da Juden doch diese Hoffnung teilen müssen, wie er als ihr König weiss. — v. 8. τί) im Sinne von cur, wie 1, 11. 22, 7: warum wird es bei euch als etwas unglaubliches (ἄπιστ., Gegensatz von πιστός I Tim. 3, 1) beurteilt (im Sinne von 13, 46, aber mit Anspielung auf das κρινομαι v. 6), wenn Gott Tote erweckt? Die Anklage v. 7 stützt sich darauf, dass er seine Verkündigung von der Erfüllung der messianischen Hoffnung auf die Auferstehung Christi gründet, was doch nur unglaublich ist, wenn es überhaupt unmöglich ist, dass Gott Tote erweckt (vgl. I Kor. 15, 13). Bem., wie das παρ ὑμῶν nur auf die Juden unter ihnen geht, die ihn jener Verkündigung wegen anklagen. — v. 9. μὲν οὖν) folgert aus der in der Frage des v. 8 liegenden Missbilligung solchen Unglaubens, was ihn bewog, den Unglauben an die Auferstehung Jesu aufzugeben (v. 12 ff.), nachdem mit dem μὲν nach ἐγὼ angedeutet, wie er gerade am wenigsten dazu gestimmt und geneigt war, also durch die allerüberzeugendsten Gründe dazu bewogen sein muss. Das ἔδοξα ἐμαυτῷ hebt sehr nachdrücklich hervor, wie er, solange er seiner eignen Meinung folgte (im Gegensatz zu der späteren Erleuchtung durch die göttliche Offenbarung), sich für verpflichtet hielt (bem. das δεῖν), viel feindseliges zu verüben gegen (πρὸς im feindlichen Sinn, wie 24, 19. 25, 19) den Namen des Nazareners Jesus, der ihn als den Messias bezeichnet, was er natürlich nur in seinen Bekennern thun konnte. — v. 10. ο καὶ ἐποίησα) wie Gal. 2, 10. Das τε — τε (17, 4) nach καὶ (und zwar) fügt zwei durchaus gleichartige Thatsachen an, in welchen sich dies feindselige Gebahren zeigte. Mit ἁγιοι bezeichnet Paul. die Christen, weil dies auch im Sinne des Agr. von frommen Juden gesagt werden konnte. Bem. das betonte ἐγὼ: gerade ich verschloss sie in Gefängnissen

τῶν ἀρχιερέων ἐξουσίαν λαβών, ἀναιρουμένων τε αὐτῶν κατήνεγκα ψῆφον, 11 καὶ κατὰ πάσας τὰς συναγωγὰς πολλάκις τιμωρῶν αὐτοὺς ἡνάγκαζον βλασφημεῖν, περισσῶς τε ἐμμαινόμενος αὐτοῖς ἐδίωκον ἕως καὶ εἰς τὰς ἔξω πόλεις. 12 ἐν οἷς πορευόμενος εἰς τὴν Δαμασκὸν μετ' ἐξουσίας καὶ ἐπιτροπῆς τῆς τῶν ἀρχιερέων, 13 ἡμέρας μέσης κατὰ τὴν ὁδὸν εἶδον, βασιλεῦ,

(vgl. Lc. 3, 20), was ich nicht ohne die dazu notwendige (bem. den Art.) Vollmacht vom Hohenrat thun konnte, die allerdings sonst nur bei seinem für Damask. intendierten Thun erwähnt wird (vgl. 9, 2. 14. 22, 5). Der gen. abs. ἀναιρουμ. αυτ. weist noch bestimmter als das ἀρχι θαν. 22, 4 auf blutige Verfolgungen, was wohl der Vorstellung des Lc. (9, 1) entspricht, aber schwerlich der geschichtlichen Sachlage, da ja dem Sanhedrin das jus vitae et necis nicht mehr zustand. Das κατήνεγκα (25, 7) ψηφ. lässt sich, da der Erzähler schwerlich den Paul. als Mitglied des Sanh. betrachten kann, nur so verstehen, dass er, wenn sie hingerichtet werden sollten, durch sein Zeugnis wider sie den entscheidenden Ausschlag gab für ihre Verurteilung dazu, wenn es nicht bloss hyperbolischer Ausdruck seines Wohlgefallens an der Ermordung des Stephanus ist (8, 1. 22, 20), die in jener Vorstellung verallgemeinert erscheint. — v. 11. κατὰ πάσας τ. συναγ.) wie 22, 19, doch verstärkt nach Analogie von 15, 36. Gemeint sind die Synagogen Jerusalems, in denen er durch oft wiederholte Bestrafungen sie zu lästern (natürlich Christum) zwang. Bem. die imperf. de conatu im Gegensatz zu den Aor. in v. 10, da beides ja keineswegs immer gelang; denn das ἐδίωκον, durch τε eng damit verbunden, ist nur als die Fortsetzung dieses Thuns gedacht, falls sie durch die Flucht sich dem zu entziehen suchten. Das περισσῶς (Mc. 10, 26) ἐμμαιν. bezeichnet dies aber als den Höhegrad seines rasenden Fanatismus, in dem er sie bis selbst (καὶ) in die Städte ausserhalb Jerus.'s verfolgte, wobei wieder seine Reise nach Damaskus (9, 2. 22, 5) verallgemeinert ist (doch vgl. zu 9, 21). Lc. lässt den Apostel mit den grellsten Farben seinen Verfolgungseifer malen, um den Kontrast seiner Bekehrung recht wirksam hervorzuheben. — v. 12. ἐν οἷς) wie Lc. 12, 1: inmitten solcher Thätigkeit. Die ἐπιτροπή (II Makk. 13, 14) neben der ἐξουσία v. 10 kann nur die Anheimgabe und Überlassung der ganzen Sache an ihn bezeichnen, wodurch er noch einmal als das gefügige Organ der erbittertesten Feinde Jesu erscheint, und so der Gedanke von v. 9 ff. abgerundet wird. — v. 13. ἡμέρας μέσ.) vgl. Mt. 25, 6 und zur Sache 22, 6. Dass es am hellen lichten Tage war und unterwegs (κατ. τ. ὁδ., wie 25, 3), wo man nichts ahnend seine Strasse zog, malt das Überraschende der Erscheinung, die jede Selbsttäuschung ausschloss, und auf die der König mit erneuter Anrede aufmerksam gemacht wird. Ausdrücklich wird das Licht, das ihn vom Himmel her (14, 17) umleuchtet (Lc. 2, 9),

οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με
φῶς καὶ τοὺς σὺν ἐμοὶ πορευομένους· 14 πάντων τε καταπε-
σόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρὸς με
τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ· Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; σκληρόν
σοι πρὸς κέντρα λακτίζεις. 15 ἐγὼ δὲ εἶπα· τίς εἰ, κύριε; ὁ
δὲ κύριος εἶπεν· ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις. 16 ἀλλὰ ἀνά-
στηθι καὶ στῆθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου· εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι,

als den Glanz (Dan. 12, 3) der Sonne übertreffend (ὕπερ c. acc., wie Lc. 6, 40. 16, 8), was indirekt auch in 22, 6 lag, und als die Mitreisenden mit umleuchtend bezeichnet (vgl. 22, 9). — v. 14. καταπεσόντων (wie Sap. 7, 3, mit εἰς τ. γῆν, wie 9, 4, wird hier direkt auch von den Begleitern ausgesagt im Widerspruch mit 9, 7, der dem Erzähler nicht zum Bewusstsein kommt, weil er dort nur den Eindruck der Stimme, deren Urheber sie nicht sahen, hier die unmittelbare Wirkung des Lichtglanzes schildern will. Das τε bezeichnet, dass das Hören einer Stimme neben dem εἶδον v. 13 die andre Seite der ihm gewordenen Offenbarung bildet. Das τ. εβρ. διαλ. wird hinzugefügt, weil ja Paul. zu Agr. griechisch redet und also nur den Sinn der ihm gewordenen Offenbarung wiedergeben kann. Das gilt freilich nicht nur von der Sprache, sondern auch von dem Inhalt, da die in Form eines griechischen Sprichworts gekleidete Aussage, dass es für ihn schwer durchführbar sei, gegen den Stachel (mit dem man Tiere antreibt) auszuschlagen, d. h. gegen den durch die Frage ihn in eine neue Richtung treibenden Willen Jesu anzukämpfen, doch nur der Ausdruck ist für die Unwiderstehlichkeit, mit der sich ihm derselbe geltend machte. Dass aber dieses Wort 9, 4. 22, 7 fehlt, schliesst jede Möglichkeit aus, dass dieser Bericht einer ohrenzeugenschaftlichen Quelle angehört, aus dem erst jene sekundären Darstellungen geflossen seien. Es gehört ganz zu der eigentümlichen Auffassung und Darstellung dieser Rede (vgl. zu v. 11), wenn Lc. dadurch die Unwiderstehlichkeit so stark betont, mit der jene Offenbarung ihn zwang, seinen früheren Verfolgungseifer aufzugeben. — Zu v. 15. vgl. 9, 5. 22, 8. — v. 16. ἀλλ. αναστ.) wie 9, 6, aber mit καὶ στηθι ἐπὶ τ. ποδ. σ. (14, 10) und ohne die Hinweisung nach Dam. (9, 6. 22, 10), weil hier gleich seine Berufung zur Heidenmission folgt, welche 9, 15 zuerst dem Ananias und 22, 21 dem Paul. selbst erst in Jerus. offenbart wird. Allerdings hat Paulus später in seiner Bekehrung unmittelbar seine Berufung zur Heidenmission gesehen (Gal. 1, 16); und hier kam es dem Erzähler nicht sowohl auf eine genaue Darstellung der Hergänge, als auf den in der Erscheinung ihm kund gewordenen Willen (vgl. v. 14. 19) an, wofür es gleichgültig ist, wann und wie ihm derselbe offenbart wurde. Aber immer bleibt es ein Zeichen der freien schriftstellerischen Gestaltung der Rede (auch wenn Lc. sie angehört hat, was zu bestreiten kein Grund vorliegt), die wieder nicht erst die Darstellungen Kap. 9. 22

προχειρίσασθαι σε ἐπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες με ὧν τε ὁφθῆσμαι σοι, 17 ἔξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔθνων, εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε, 18 ἀνοιξάει ὁφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτοῦς εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ. 19 ὁδὲν, βασιλεὺ Ἀγγρίππα, οὐκ ἐγενόμην ἀπειθῆς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ, 20 ἀλλὰ τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις, εἰς πᾶσαν

geleitet haben kann. Jesus ist erschienen (9, 17), um ihn vorherzubestimmen (22, 14) zu einem Diener (im Sinne von Lc. 1, 2) und zum Zeugen dessen, was (vgl. 9, 15) ihm Jesus bei dieser Erscheinung bezeugt hat und bei künftigen Erscheinungen bezeugen wird. Zu dem vorausweisenden *εἰς τούτο* vgl. 9, 21, zu *τε* — *τε* v. 10. Zu *εἶδες με* ist *μάρτυρα*, zu *ὁφθῆσμαι σοι*: *μαρτυρ* zu ergänzen. Christus ist ihm erschienen als Zeuge seiner Auferstehung und Erhöhung; und er wird ihm erscheinen als Zeuge seiner weiteren Heilsabsichten, die er durch ihn ausführen will (vgl. 18, 9 f. 22, 18 ff. 23, 11). — v. 17. *ἐξαιρούμενός*.) wie 7, 10. 34. 23, 27 (vgl. Jerem. 1, 8). von *προχειρ*. abhängig: indem ich dich errette von dem Volke (*λαός* wie 21, 28), d. h. von seinen ihm nunmehr feindseligen Volksgenossen, und von den Heiden, zu denen (*εἰς οὓς* ad syn. auf *ἐθν.* bezogen) ich dich (hiermit) sende. Vgl. 22, 21. — v. 18. *ἀνοιξάει ὁφθ.*) bildliche Bezeichnung des Zwecks dieser Sendung mit dem Gen. des Inf. als Ausdruck der weiteren Absicht dieses *ἀνοιξάει*, wie Lc. 1, 77. 79: damit sie sich bekehren (14, 15) von Finsternis zu Licht (bildlich von heidnischer Unwissenheit und offenkundigem Wissen, wie Röm. 2, 19) und von (erg. *αὐτοῦ*) der Macht, welche der Satan als Weltherrscher über sie ausübt, zu Gott. Der zweite ebenfalls einen Absichtssatz vertretende Gen. des Inf. hängt von *ἐπιστρ.* ab, da sie nur als Bekehrte Sündenvergebung empfangen können und ein Besitzteil (*κληρ.*, wie 8, 21) unter denen, die geheiligt werden (vgl. 20, 32). Das *πίστει* gehört zu *λαβεῖν* als die Bedingung der Sündenvergebung und Heilsvollendung, die eben durch die Bekehrung zum Glauben an ihn (vgl. 20, 21. 24, 24) erfüllt wird. — v. 19. *ὁδὲν*) kausal, wie Mt. 14, 7. Hebr. 2, 17. Diese überwältigende Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Christi machte es ihm unmöglich, ungehorsam zu sein der himmlischen Erscheinung (Lc. 1, 22. 24, 23), die ihm seinen Willen verkündigte. Die Wiederholung der Anrede v. 2 zeigt, dass die Rede ihren Zielpunkt erreicht hat und die eigentliche Apologie beginnt; denn was er allein gethan, und was ihm den Zorn der Juden zugezogen hat, erscheint v. 20 lediglich als das Gegenteil dieses ihm unmöglichen Ungehorsams. Das eingeschobene *πρῶτον* (13, 46) gehört zu der durch *τε καὶ* und unter einer Praep. eng verbundenen Ortsangabe zu *τοῖς*, weil er unter den Bewohnern von Damask. und Jerus. nach 9, 21 ff. 28 seine Thätigkeit begann. Ebenso

τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν Θεόν, ἅξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας. 21 Ἔνεκα τούτων με Ἰουδαῖοι συλλαβόμενοι ἐν τῷ ἱερῷ ἐπειρώντο διαχειρίσασθαι. 22 ἐπικουρίας οὖν τυχὼν τῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης ἔσθηκα μαρτυρόμενος μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ, οὐδὲν ἐκτὸς λέγων ὧν τε οἱ προφῆται ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι καὶ Μωϋσῆς, 23 εἰ παθητὸς ὁ

eng verbunden wird das εἰς (vgl. Lc. 8, 34) τ. χωρ. τ. ἰουδ. (vgl. 8, 1) mit dem Dat. (τ. ἐθνεσιν), der dort wegen der Bezeichnung der Landschaft umschrieben werden musste. Zu der Verkündigung in der Landschaft Jud., wovon die Act. nichts berichten, vgl. Röm. 15, 19. Dieselbe ist natürlich, so wenig wie die in Dam. und Jerus., durch seinen spezifischen Beruf zur Heidenmission ausgeschlossen, über dessen Ausführung er absichtlich vor dem jüdischen Könige ganz kurz hinweggeht. Auch von dem Inhalt seiner Verkündigung (ἀπηγγ. mit dem Inf. des Sollens, vgl. 14, 15) erwähnt er nur das selbst für diesen ganz Unanstössige, die Sinnesänderung mit den ihrer würdigen (vgl. Lc. 3, 8) Werken und besonders (mit Beziehung auf die Heiden) die auch dem Könige nur verdienstlich erscheinende Bekehrung zu Gott (14, 15). Dass er hier ein Programm seiner eigentümlichen Lehrentwicklung hätte geben sollen, ist eine ganz unnatürliche Forderung. — v. 21. ἐνεκ. τούτ.) geht auf seine missionierende Thätigkeit, die der nächste Grund ihrer Feindschaft war (21, 28). Das artikellose ἰουδ. drückt aus, wie es Juden waren, die ihn zu ermorden (διαχειρ., wie 5, 30) versuchten (ἐπειρώντο, wie I Makk. 12, 10), obwohl sie doch sich seiner Heidenbekehrungen freuen sollten. — v. 22. ἐπικουρ.) nur noch Sap. 13, 18. Das οὖν deutet an, dass unter diesen Umständen es nur eine Hilfe, die von Gott herkam, war, welcher, weil er sie bis auf den gegenwärtigen Tag erlangte, er es verdankt, wenn er jetzt dasteht, jedermann (bem. das sprichwörtliche μικρ. τ. κ. μεγ., vgl. 8, 10) Zeugnis ablegend, wozu er ja nach v. 16 berufen ist. Ehe er aber den Gegenstand nennt, um den es sich bei diesem Zeugnisablegen handelt, schaltet er ein, dass er dabei nichts sagt ausser dem, was (ἐκτὸς ὧν, wie II Chron. 17, 19) die Propheten und Moses geredet haben als solches, das geschehen soll. Bem., wie gut griech. mit ὧν (v. 16) zugleich das zu ἐλάλησαν gehörige μελλ. γίνεσθαι (Lc. 21, 36) attrahiert ist. — v. 23 wird der Gegenstand seines Zeugnisses mit εἰ eingeführt im Rückblick auf v. 8, wonach man besonders an seiner Verkündigung der Auferstehung Jesu Anstoss nahm, weil man sie für unglaubwürdig hielt. Da aber dahinter der Anstoss lag, dass er einen schimpflich Getöteten als den Messias verkündigte, so formuliert er sein Zeugnis dahin, dass es eine Antwort enthält auf die Frage, wie er in Übereinstimmung mit ihnen darüber Zeugnis ablegt, ob der Messias dem Leiden unterworfen sei, wie sie auch

Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

24 ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἀπολογουμένου ὁ Φῆστος μεγάλη τῇ φωνῇ φησὶν· μαῖνη, Παῦλε· τὰ πολλὰ σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει. 25 ὁ δὲ Παῦλος· οὐ μαίνομαι, φησὶν, κράτιστε Φῆστε, ἀλλὰ ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι. 26 ἐπίσταται γὰρ περὶ τούτων ὁ βασιλεὺς, πρὸς ὃν καὶ παραρησια-

nach 17, 3 die Schrift gab. Sodann kommt er auf die Hauptfrage, ob der Messias als ein erster aus Totenaufstehung (hervorgegangen) Licht verkündigen soll (nämlich nach der Weissagung) dem Volke sowohl als auch den Heiden, womit dann zuletzt auch der Punkt berührt war, der ihm besonders von seinen Volksgenossen verdacht wurde (vgl. 22, 21 f.), die Frage der Heidenmission. In dem artikellosen *ἀναστ. νεκρ.* liegt, dass eine Totenaufstehung als solche ausser Zweifel steht (vgl. v. 8), und nur das fraglich ist, ob der Messias sie zuerst erleben soll (vgl. Kol. 1, 18. I Kor. 15, 20), was dann schon an sich ebenso sein Leidensgeschick voraussetzt, wie es ihn zu einer nicht mehr bloss an Israel gebundenen Wirksamkeit (von seiner Erhöhung aus) führen muss.

v. 24. *ἀπολογ.*) mit Acc., wie Lc. 12, 11. Das part. praes. zeigt, dass Festus die Rede, die ja mit v. 22 f. (worauf das *ταῦτα* geht) erst auf ihren eigentlichen Hauptpunkt (v. 6 ff.) gekommen war, unterbricht, weshalb er auch laut seine Stimme erhebt (bem. das *μεγ.* vor dem artikl. *φωνῇ*). Die Raserei sieht Festus darin, dass er von einer Totenaufstehung (vgl. 17, 32) redet und die Leidensfähigkeit eines Menschen in Frage stellt, seine grosse Gelehrsamkeit (vgl. Joh. 7, 15) in der Berufung auf Moses und die Propheten, ohne dass dies voraussetzt, es sei ursprünglich in der Rede noch ein längerer Schriftbeweis gefolgt. Das *εἰς μανίαν περιτρ.* (nur hier) besagt, dass er (bem. die gesperrte Stellung des *σε*), der doch so viel Verständiges geredet, jedenfalls sich gewandt zu verteidigen gewusst hat, durch das, was er aus den alten Büchern herausstudiert haben will, um seinen gesunden Verstand gebracht ist, weil er nicht mehr Vernünftiges und Widersinniges unterscheiden kann. — v. 25. *φησιν*) eingeschaltet, betont stark die entschiedene Ablehnung des Vorwurfs, der durch die ehrfurchtsvolle Anrede (23, 26. 24, 3) die Schärfe genommen wird. Der gen. qual. (vgl. Lc. 4, 22) bezeichnet seine Worte als solche, die voll (objektiver) Wahrheit sind und voll gesunden Sinnes, der sich in ihnen ausspricht. Zu dem feierlichen *ἀποφθέγγ.* vgl. 2, 14. — v. 26. *περὶ τούτων*) geht auf die v. 23 angeregten Fragen nach der Leidensbestimmung und Auferweckung des Messias, über die der König, an den er darum auch (*καὶ*) freimütig seine Rede richtet, (nach seiner Kenntnis jüdischer Dinge vgl. v. 3) Bescheid weiss, weshalb sie keinen Widersinn enthalten können (*γαρ*). Da es sich

ζόμενος λαλῶ· λανθάνειν γὰρ αὐτὸν τούτων οὐ πείθεται οὐθέν·
οὐ γάρ ἐστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο. 27 πιστεύεις, βα-
σιλεῦ Ἀγρίππα, τοῖς προφήταις; οἶδα ὅτι πιστεύεις. 28 ὁ δὲ
Ἀγρίππας πρὸς τὸν Παῦλον· ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν
ποιῆσαι. 29 ὁ δὲ Παῦλος· εὐξαίμην ἂν τῷ Θεῷ καὶ ἐν ὀλίγῳ
καὶ ἐν μεγάλῳ οὐ μόνον σὲ ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀκούοντάς

aber nicht um diese Fragen in abstracto handelt, sondern darum, ob ein Getöteter und von den messiasgläubigen Juden als auferstandenen Verkündigter der Messias sein könne, wird dies weiter dadurch begründet, dass von der in voller Öffentlichkeit vorliegenden Thatsache, dass der ganze Streit zwischen jenen und den ungläubigen Juden sich darum dreht, ob der getötete Jesus von Nazareth durch seine Auferweckung als der Messias erwiesen sei, dem Könige nach seiner Überzeugung (*πειθεται* im Sinne von *πεισμενος εἰμι* Lc. 20, 6) nichts verborgen sein könne. Mit offener Absichtlichkeit wird diese konkrete Streitfrage in einer abstrakten, nur für Juden verständlichen und darum das heidnische Bewusstsein nicht verletzenden Weise formuliert. Zu *λανθάνειν* mit dem Acc. d. Person vgl. II Petr. 3, 5. 8. Das *τούτων* gehört zu dem durch die gesperrte Stellung schon stark betonten *οὐθέν*. Zu *ἐν γων.* *πεπρ.* im Gegensatz zur Öffentlichkeit vgl. Sus. 38. Der Sing. *τοῦτο* ist durch *οὐθέν* determiniert. — v. 27. *πιστεύεις*) Die Frage, deren Bejahung Paul. als zweifellos voraussetzt, richtet sich nach dem v. 26 Gesagten nochmals an Agrippa, weil derselbe auf Grund seines Glaubens an die Propheten beurteilen kann, ob Paul. mit Recht im Hinblick auf jene altbekannten Thatsachen die Frage aufgeworfen hat, ob der Messias leiden und auferstehen müsse. Er will damit die v. 22 f. begonnene und von Festus unterbrochene Beweisführung für die von ihm bezeugte Antwort auf seine Fragen wieder aufnehmen. — v. 28. Das Fehlen des *εἶπεν* hier, wie v. 29, bringt in die rasche Folge von Rede und Gegenrede eine dramatische Steigerung. Das *ἐν ὀλίγῳ* (Eph. 3, 3, vgl. auch I Petr. 5, 12) bezeichnet, dass es nur ein Geringes ist, auf Grund dessen er ihn zu überreden sucht (vgl. 13, 43. 18, 4), um ihn zu einem Christen zu machen (vgl. Mt. 23, 15). Der König deutet mit leiser Ironie an, dass Paul. kurzer Hand auf Grund seines Glaubens an die Propheten ihn zur Anerkennung des Gekreuzigten und Auferstandenen als des von ihnen Verheissenen nötigen wolle, was doch so einfach nicht sei. Der Christenname (11, 26) wird ihm absichtlich in den Mund gelegt, weil in seiner Antwort doch immer eine gewisse Anerkennung des Messiasglaubens liegen soll, und setzt durchaus keinen offiziellen Gebrauch desselben voraus. — v. 29. *εὐξαίμην*) vgl. II Kor 13, 7, doch nur hier mit dem Dat. statt *πρὸς* c. acc. Der Opt. mit *αν* bezeichnet, dass die Möglichkeit des Wunsches von Umständen abhängig ist, die natürlich bei den Verschiedenen sehr verschieden sind. Daher eben möchte

μου σήμερον γενέσθαι τοιούτους, ὅποῖος καὶ ἐγὼ εἰμι, παρε-
πὸς τῶν δεσμῶν τούτων. 30 ἀνέστη τε ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἡγε-
μὼν ἢ τε Βερνίκη καὶ οἱ συναθήμενοι αὐτοῖς, 31 καὶ ἀναχω-
ρήσαντες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες ὅτι οὐδὲν θανάτου
ἰ̄ δεσμῶν ἄξιον πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος. 32 Ἀγρίππας δὲ
τῷ Φήσῳ ἔφη· ἀπολελυσθαι ἐδύνατο ὁ ἄνθρωπος οὗτος εἰ
μὴ ἐπεκέλητο Καίσαρα.

XXVII, 1 ὥς δὲ ἐκρίθη τοῦ ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς τὴν Ἰταλίαν,
παρεδίδουν τὸν τε Παῦλον καὶ τινὰς ἑτέρους δεσμώτας ἑκατον-
τάρχῃ ὀνόματι Ἰουλίῳ σπείρης Σεβαστῆς. 2 ἐπιβάντες δὲ πλοῖον

er von Gott erliehen, dass, sei es auf Grund von wenigem oder von grosser Mühe und Überredungskunst (wozu er ebenso bereit ist, wie zu dem andern) nicht nur der König, sondern alle, die ihn heute anhören, solche würden, wie auch er selbst einer ist, nämlich ein Messiasgläubiger. Zu παρεπὸς vgl. Mt. 5, 32. II Kor. 11, 28. Der rhetorische Plur. τ. δεσμ. beweist nichts für die Art der Fesselung. — v. 30. ἀνέστη) im eigentlichen Sinne, wie 23, 9, da die Sitzung aufgehoben wird. Bem., wie dieser Abschluss des Ganzen asyndetisch eintritt, und wie der König und der Landpfleger als die Hauptpersonen einerseits, Bernike und die Beisitzer (συναθ., wie Lc. 22, 55) andererseits durch τε — καὶ verbunden sind. — v. 31. ἀναχωρησ.) bezeichnet, wie 23, 19, dass sie sich von dem Gefangenen abseits zurückzogen, um zu beraten. Zu οὐδὲν — ἄξιον vgl. 23, 29, und zwar mit πράσσει, wie 25, 11. 25. Das Praes. steht, weil es sich um sein ständiges Verhalten handelt. — v. 32. ἐδύνατο) wie 25, 11: er konnte (gesetzlicherweise) in Freiheit gesetzt werden, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte. Mit dieser Erklärung seiner Schuldlosigkeit durch Agrippa wird die ganze Verhandlung bedeutsam abgeschlossen.

27, 1 — 38. Die Seereise. — ἐκρίθη) wie 25, 25, mit του vor dem acc. c. inf. nach Analogie von 15, 20. 21, 12: es ward beschlossen, wir sollten absegeln (20, 15). Das ἡμᾶς setzt voraus, dass der Erzähler sich bei Paul. befand und sein Mitreisen (wohl im Dienste des Paulus) bereits gestattet war. Subj. des παρεδίδουν sind die mit der Vollstreckung des Beschlusses betrauten Personen; das Imperf. zeigt, dass nur die Umstände, unter welchen die Abreise geschah, beschrieben werden sollen. Das vorangestellte τινὰς betont, dass Paulus nicht allein geschickt wurde, sondern mit einem grösseren Gefangenentransport, weshalb auch das ἑτέροις schwerlich hervorhebt, dass es Gefangene (δεσμ., wie Gen. 39, 20) andrer Art waren. Den Transport befahl ein Centurio namens Julius von einer (wahrscheinlich in Rom garnisonierenden) kaiserlichen Kohorte, der also wohl nur vortübergehend in Caesarea gewesen war und zu seiner Garnison zurückkehrte. — v. 2. ἐπιβάντες) wie 21, 2, vom Besteigen

Ἀδραμυττηνῷ μέλλοντι πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους, ἀνήχθημεν, ὅντος σὺν ἡμῖν Ἀριστάρχου Μακεδόνα Θεσσαλονικέως· 3 τῇ τε ἐτέρᾳ κατήχθημεν εἰς Σιδῶνα, φιλανθρωπῶς τε ὁ Ἰούλιος τῷ Παύλῳ χρησάμενος ἐπέτρεψεν πρὸς τοὺς φίλους πορευθέντι ἐπιμελείας τυχεῖν. 4 κακείθεν ἀναχθέντες ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κύπρον διὰ τὸ τοὺς ἀνέμους εἶναι ἐναντίους, 5 τὸ τε πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν διαπλεύσαντες κατήλθομεν εἰς Μύρρα τῆς Λυκίας. 6 κακεί εὐρὺν ὁ ἑκατοντάρχης πλοῖον Ἀλεξανδρινὸν πλέον εἰς τὴν Ἰταλίαν ἐνε-

eines Schiffes aus Adramyttium, einer Küstenstadt Mysiens, welches im Begriff war, nach den Küstenplätzen an Vorderasien (16, 6) entlang (κατα, wie 11, 1) zu fahren. Dass die Begleitung des Aristarch erst hier erwähnt wird, scheint anzudeuten, dass er, in andrer Weise als der Erzähler, unter den Passagieren des Handelsschiffes mitreiste. Seine Erwähnung wird dadurch motiviert, dass er jener Makedonier aus Thessalonich (19, 29. 20, 4) war, der schon früher wiederholt unter den Begleitern des Apostels genannt war. — v. 3. τ. τετρα) scil. ἡμερα, deutet an, dass die eigentliche Seefahrt doch erst von Sidon begann, wo man am folgenden Tage noch einen längeren Aufenthalt hatte, wahrscheinlich um weitere Fracht einzunehmen; das τε besagt, wozu man diesen Aufenthalt benutzte. Hierbei kann der Erzähler gleich charakterisieren, wie menschenfreundlich (II Makk. 9, 27) der Centurio mit Paul. verfuhr (χρησ., wie II Kor. 13, 10), indem er (ihm) gestattete, (natürlich unter militärischer Eskorte) zu den (dortigen) Freunden zu gehen, um (von ihnen) den nötigen Reisebedarf (επιμ. im Sinne von I Makk. 16, 14) zu erlangen. Es scheint demnach die Abreise von Caesarea so plötzlich auf unvorhergesehenen Befehl erfolgt zu sein, dass dies dort nicht mehr möglich war. Auch dies zeigt, dass die Notiz über den Aufenthalt in Sidon noch dazu dient, die Reisevorbereitungen zu schildern. — v. 4. κακείθεν) wie 20, 15. 21, 1. Von hier aus ging es also erst eigentlich (nach der Küstenfahrt von Caes. bis Sidon) in die hohe See hinaus. Das υπεπλ. besagt, dass sie unter dem Schutze der cyprischen Küste hinfuhren wegen der widrigen (εναντ., wie Mc. 6, 48) Winde, also wohl an der östlichen Seite der Insel entlang, da im Spätsommer in diesem Teile des Mittelmeeres die Westwinde zu herrschen pflegen. — v. 5. τε) und so das gegen Cilic. und Pamph. hin (κατα, wie 2, 10) liegende Meer (πελ., wie II Makk. 5, 21) durchfahrend, kamen wir hinab nach dem lycischen Myrrha, wohin also das Schiff zunächst bestimmt war. Hier musste man darum das Schiff verlassen und sich nach einer andren Fahrgelegenheit umsehen, die der Centurio nach v. 6 in einem alexandrinischen Schiffe fand, das, auf der Fahrt nach Italien begriffen, in Myrrha Halt gemacht hatte. Dort brachte er uns (d. h. dies-

βίβασεν ἡμᾶς εἰς αὐτό. 7 ἐν ἱκαναῖς δὲ ἡμέραις βραδυπλοῦν-
τες καὶ μόλις γενόμενοι κατὰ τὴν Κνίδον, μὴ προσεῶντος ἡμᾶς
τοῦ ἀνέμου, ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κρήτην κατὰ Σαλμῖνην, 8 μόλις
τε παραλεγόμενοι αὐτὴν ἤλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον
Καλοὺς λιμένας, ὃ ἐγγὺς ἦν πόλιν Λασαία. 9 ἱκανοῦ δὲ χρό-
νου διαγενομένου καὶ ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοῦς διὰ τὸ
καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι, παρήγει ὁ Παῦλος 10
λέγων αὐτοῖς· ἄνδρες, θεωρῶ ὅτι μετὰ ὕβρεως καὶ πολλῆς ζη-
μίας οὐ μόνον τοῦ φορτίου καὶ τοῦ πλοίου ἀλλὰ καὶ τῶν ψυχῶν
ἡμῶν μέλλειν ἔσεσθαι τὸν πλοῦν. 11 ὁ δὲ ἑκατοντάρχης τῷ κυβερ-
νήτῃ καὶ τῷ ναυκλήρῃ μᾶλλον ἐπέθετο ἢ τοῖς ὑπὸ Παύλου λεγο-

mal den ganzen Gefangenentransport) an Bord. — v. 7. *εν ικαν. ημερ.*) Die ganz ungenaue Zeitangabe zeigt aufs neue, dass auch in dem sogen. Reisebericht genaue Zeitangaben nur vorkommen, wo sie für die Erzählung von Interesse sind (vgl. v. 3). Auch über die Dauer der Fahrt von Sidon bis Myrrha ist nichts angegeben. Die langsame Fahrt war durch die schweren Herbststürme bedingt, die sie nur mit Mühe gegen Knidos hin gelangen liessen, ohne dass doch (bem. die subj. Negation) der Wind sie (zum Landen) herankommen liess. Das *υπεπλ.* scheint, etwas anders als v. 4, zu besagen, dass sie den Schutz der Insel Kreta aufsuchten gegen Salmone hin, d. h. indem sie dies Vorgebirge an ihrer Ostspitze umschifften und so (τε v. 8, wie v. 5), mühsam die Insel entlang fahrend, den sogenannten »Schönhafen« in der Nähe der Stadt Lasaea erreichten, beide aus dem Altertum sonst nicht bekannt. — v. 9. *ικαν. χρόν. διαγεν.*) vgl. 25, 13, scheint auf die Zeit zu gehen, in der man dort auf besseres Wetter gewartet hatte. Die Schifffahrt war schon gefährlich (*επισφ.*, wie Sap. 9, 14), weil das Fasten des grossen Versöhnungstages (am 10. Tisri) vorüber war und nach dem Herbstäquinoktium die Schifffahrt geschlossen zu werden pflegte. Paul., der auf Seereisen viel erfahrene Mann (vgl. II Kor. 11, 26), konnte für seinen Rat wohl Nachachtung beanspruchen. — v. 10. *αυτοις*) geht ad syn. auf die gesamte Schiffsmannschaft. Das *θεωρω* (21, 20) steht auch hier von einer aus der Erwägung der Sachlage gewonnenen Einsicht. Das *μετα υβρεως* geht auf die rücksichtslose Wut der Elemente, der man ausgesetzt sein, *ζημιας* auf den Schaden, Verlust, den man bei Fortsetzung der Fahrt erleiden musste, nicht nur an der Fracht, wenn dieselbe zur Erleichterung des Fahrzeuges ausgeworfen werden müsse, und an diesem selbst, sondern auch an den (vom Tode bedrohten) Menschen auf dem Schiffe. Diese Mahnung zur Vorsicht war natürlich durch 23, 11 nicht ausgeschlossen. Bem. den anäkoluthischen Übergang der mit *οτι* begonnenen Konstruktion in den acc. c. inf. (*μελλ. εσεσθαι*, wie 11, 28. 24, 15). — v. 11. *τω ναυκληρη.*) ist wohl neben dem Steuermann (Ezech.

μένοις. 12 ἀνευθέτου δὲ τοῦ λιμένος ὑπάρχοντος πρὸς παραχειμασίαν, οἱ πλείονες ἔθεντο βουλὴν ἀναχθῆναι ἐκεῖθεν, εἰπὼς δύναντο κατανήσαντες εἰς Φοῖνικα παραχειμάσαι, λιμένα τῆς Κρήτης βλέποντα κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον. 13 ὑποπνεύσαντος δὲ νότου δόξαντες τῆς προθέσεως κεκρατημένοι, ἄραντες ἄσπον παρελέγοντο τὴν Κρήτην. 14 μετ' οὐ πολὺ δὲ ἔβαλεν κατ' αὐτῆς ἄνεμος τυφωνικὸς ὃ καλούμενος εὐρακύλων· 15 συναρπασθέντος δὲ τοῦ πλοίου καὶ μὴ δυναμένου ἀντοφθαλμεῖν τῇ ἀνέμῳ ἐπιδόντες ἐφερόμεθα. 16 νησίον δέ τι ὑποδραμόντες καλούμενον Κλαῦδα ἰσχύσαμεν μὲν περικρατεῖς γενέσθαι τῆς σκάφης, 17 ἦν ἄραντες βοηθείαις ἐχρῶντο, ὑποζωννίντες τὸ πλοῖον· φοβού-

27, 8. 27) der Schiffskapitän; beiden gehorcht der Centurio mehr als den Worten des Paulus. Das näherbestimmende *δε* in v. 12 involviert die Vorstellung, dass sie zwar auch nicht die Schifffahrt fortsetzen, aber wenigstens einen zur Überwinterung geeigneteren Platz erreichen wollten. Die Mehrzahl (19, 32) bilden wohl die drei v. 11 Genannten dem Paulus gegenüber, da an eine gemeinsame Beratung und Beschlussfassung der Schiffsmannschaft oder Passagiere doch kaum zu denken ist. Zu *εθεντο βουλὴν* vgl. Jud. 19, 30. Psal. 13, 3: sie fassten den Beschluss, von dort noch einmal in See zu gehen, ob sie etwa (*εἰπὼς*, wie Röm. 1, 10. 11, 14) bis Phoenix gelangen könnten, um dort zu überwinteren, weil dieser Hafen gegen den Südwest und Nordwest zugleich durch Vorsprünge geschützt war. — v. 13. *υποπνευσ.*) begründet das *δοξαντες* (12, 9) dadurch, dass der Südwind leise wehte, weshalb sie glaubten, ihres Vorsatzes (11, 23) Herr geworden zu sein, d. h. ihn sicher ausführen zu können. Nachdem sie die Anker gelichtet (*αραντ.* scil. *αγκυρ.*), fuhren sie (der Vorsicht halber) näher noch als v. 8 an Kreta entlang; aber nach kurzer Zeit (v. 14) stürzte sich ein Wirbelwind die Insel herab (*κατ' αὐτης*, wie Mt. 8, 32), der sog. Eurakylon, d. h. ein Ostnordost, der die Schiffer in die hohe See hinaustreiben musste. — v. 15. *συναρπ.*) wie 6, 12. 19, 29: da das Schiff mit fortgerissen wurde und nicht standhalten konnte (*αντοφθ.*, wie Sap. 12, 14) dem Winde, wurden wir, es preisgebend, dahin getrieben. — v. 16. *υποδραμ.*) analog dem *υπελ.* v. 4. 7, bezeichnet, wie sie unter dem Schutz eines Inselchens, das Klauda hiess, hinlaufend, die Gelegenheit benutzten, um des Rettungsbootes, das im Wellendrang gefährdet war, habhaft zu werden (*περικρατ.*, wie Sus. 39), was ihnen nur mit Mühe gelang. — v. 17. *ην αραντες*) relativische Fortführung der Erzählung: nachdem sie das Boot hinaufgezogen, bedienten sie sich der (wahrscheinlich in ihm untergebrachten) Apparate, um das Schiff zu untergürten (*υποζωνν.*, hier wohl term. techn., wie *βοηθ.*), wodurch das Sichlösen der Planken verhütet werden sollte. Mit dieser Vorsichtsmassregel verbindet

μενοί τε μὴ εἰς τὴν Σύρτιν ἐκπέσωσιν, χαλάσαντες τὸ σκεῦος, οὕτως ἐφέροντο. 18 σφοδρῶς δὲ χειμαζομένων ἡμῶν τῇ ἐξῆς ἐκβολὴν ἐποιοῦντο, 19 καὶ τῇ τρίτῃ ἀντόχειρες τὴν σκευὴν τοῦ πλοίου ἔρριψαν· 20 μήτε δὲ ἡλίου μήτε ἀστρῶν ἐπιφαινόντων ἐπὶ πλείονας ἡμέρας, χειμῶνός τε οὐκ ὀλίγου ἐπικειμένον, λοιπὸν περιηρεῖτο ἑλπίς πᾶσα τοῦ σωῆσθαι ἡμᾶς. 21 πολλῆς τε ἀσιτίας ὑπαρχούσης, τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ αὐτῶν εἶπεν· ἔδει μὲν, ὦ ἄνδρες, πειθαρχήσαντάς μοι μὴ ἀνάγεσθαι ἀπὸ τῆς Κρήτης κερδῆσαί τε τὴν ὕβριν ταύτην καὶ τὴν ζημίαν. 22 καὶ τὰ νῦν παραινῶ ὑμᾶς εὐθυμεῖν· ἀποβολὴ γὰρ ψυχῆς

das τε eng eine andre, die auch nur unter dem Schutze des Inselchens vorgenommen werden konnte, und zu welcher die Besorgnis nötigte, auf die grosse afrikanische Syrte aufzulaufen, auf die sie der Sturm, wenn sie mit vollen Segeln fuhren, zutrieb. Daher kann auch das χαλασ. το σκευος nur term. techn. für das Einziehen der Segel sein. Zu οὕτως (17, 33. 20, 11) εφεροντο vgl. v. 15. — v. 18. σφοδρῶς) wie Jos. 3, 16, statt des gew. σφοδρα (6, 7), schildert, wie sie schwer bedrängt wurden vom Sturm, weshalb sie schon am folgenden Tage nach der Abfahrt v. 13 die Fracht (wie Paul. v. 10 vorhergesehen) über Bord werfen mussten (ἐκβολ. ποιησθ., wie Jon. 1, 5), der schon am dritten Tage nach v. 19 das Schiffgerät (σκευη, wie Jon. 1, 5) nachfolgte, was wohl nicht geschehen wäre, wenn nur ein Teil der Fracht v. 18 hinausgeworfen wäre. Das αυτοχ. malt die Eile, mit der jeder das ihm Gehörige, also auch alles Passagiergepäck, mit eigner Hand fortwarf. — v. 20. μήτε — μήτε) da mehrere Tage lang weder Sonne, noch Gestirne schienen (ἐπιφαιν., wie Lc. 1, 79), und damit auch jede Möglichkeit der Orientierung abgeschnitten war. Mit der Finsternis verband sich (τε) ein nicht geringer Wintersturm (Mt. 16, 3), der sie so hart bedrängte, dass fortan (λοιπον, wie Mt. 26, 45) jede Hoffnung auf Rettung abgeschnitten war. — v. 21. τε) verbindet den gen. abs. eng mit der vorigen Schilderung; denn dass grosse, d. h. fast völlige, Speiseenthaltung stattfand, war eben die Folge der allgemeinen Verzagttheit und steten Todesangst, wodurch aber natürlich die Hoffnungslosigkeit nur vermehrt wurde. Zu σταθεὶς ἐν μέσῳ 17, 22. Bei dem μὲν solit. schwebt dem Erzähler die im folgenden trotzdem eröffnete Aussicht auf Rettung vor: man hätte freilich (εἶδει, wie 24, 19), mir gehorchend, nicht von Kreta auf die hohe See hinausfahren sollen. Das durch τε mit αναγ. eng verbundene κερδῆσθαι drückt ironisch aus, dass die Wut der Elemente, unter der man jetzt litt (ταυτην), und der Schade, den man schon erlitten, der einzige Gewinn war, den dies unvorsichtige Vorgehen eintragen konnte. — v. 22. καὶ τα νῦν) knüpft absichtlich nicht in der Form des Gegensatzes an, da Paulus vielmehr hervorheben will, dass man seiner Ermahnung, gutes Muts zu sein (εὐθυμεῖν, wie Jak. 5, 13), ebenso folgen soll,

οὐδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν πλην τοῦ πλοίου. 23 παρέστη γάρ μοι ταύτη τῇ νυκτὶ τοῦ Θεοῦ οὐ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος 24 λέγων· μὴ φοβοῦ, Παῦλε· Καίσαρά σε δεῖ παραστήναι, καὶ ἰδοὶ κεχάρισται σοι ὁ Θεὸς πάντας τοὺς πλέοντας μετὰ σοῦ. 25 διὸ εὐθυμεῖτε, ἄνδρες· πιστεύω γὰρ τῷ Θεῷ ὅτι οὕτως ἔσται καθ' ὃν τρόπον λελάληται μοι. 26 εἰς νῆσον δέ τινα δεῖ ἡμᾶς ἐκτεσεῖν. 27 ὥς δὲ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ νύξ ἐγένετο διαφερομένων

wie man der in v. 10 hätte folgen sollen. Denn wenn das dort warnend in Aussicht Gestellte einestheils bereits eingetreten ist, so kann er von der jetzt unmittelbar drohenden Todesgefahr auf Grund göttlicher Offenbarung kund thun, dass sie um seinetwillen von allen abgewandt werden wird. Sehr nachdrücklich wird der allgemeine Begriff eines Lebensverlustes vorangestellt, um erst, nachdem gesagt ist, dass keinerlei dergleichen stattfinden wird, mit dem *ἐξ ὑμῶν* hinzuzufügen, dass es sich um eine Seele aus ihrer Mitte handelt. Das *πλην του πλ.* knüpft nach häufiger Inkorrektheit (vgl. Gal. 1, 19) an den allgemeinen Begriff der *αποβολη* an; als hiesse es: es wird überhaupt kein Verlust stattfinden ausser dem des Schiffes. — v. 23. *παρεστη*) wie 1, 10. Bem. das nachdrückliche Vortreten des Gen. τ. Θεου, da der Gott, dem er sonderlich zu eigen gehört als sein *πρωτογενής* (26, 16), weshalb er ihm auch mit all seinem Thun dient (vgl. Röm. 1, 9), ihm durch seinen Engel nur zuverlässige Botschaft senden kann. — v. 24. *μη φοβου*) wie 18, 9. Es folgt der Sache nach die Wiederholung der Verheissung 23, 11, die nur nach seiner Appellation die Form annimmt, dass er vor dem Kaiser stehen muss (vgl. Röm. 14, 10). Das *κ.* *ιδου* markiert sehr lebensvoll die Grundlage der Verheissung in v. 22. Seine Schiffgefährten waren gleichsam alle schon zum Tode verurteilt mit dem Untergange des Schiffes. Indem Gott aber, um seine Verheissung zu erfüllen, das Äusserste abwehren muss, hat er sie alle gleichsam ihm geschenkt (3, 14). — v. 25. *ευθυμεῖτε*) kehrt zu v. 22 zurück. Das *πιστεω* τ. Θεω steht, wie 8, 12. 24, 14, von der Überzeugung, dass es so geschehen wird (*οιτως εσται*, wie Lc. 17, 24. 26), wie (*καθ' ον τροπον*, wie 15, 11) zu ihm (durch den Engel Gottes) geredet ist. — v. 26 fügt hinzu, dass ihnen ein Schiffbruch freilich nicht erspart bleiben wird, indem sie auf irgend eine Insel auflaufen müssen (vgl. v. 17). Selbst wenn man annehmen will, dass diese Voraussage, wie die von der Rettung der gesamten Schiffsmannschaft v. 22. 24, nach dem Ausgang bestimmter zugespitzt sei, als sie Paul. geben konnte, und die Form der ihm gewordenen Offenbarung nach ähnlichen in den Act. erzählten gestaltet ist, worauf allein sich die von der Umgebung etwas abstechende Färbung der Ausdrucksweise reduziert, liegt nicht der geringste Grund vor, anzunehmen, dass Paul. nicht die Schiffsmannschaft mit dem Hinweis auf die ihm 23, 11 gewordene Offenbarung ermutigt und Lc. das in dieser Form ausgemalt haben kann. — v. 27. *τεσσαρ.*) Die artikellose Ordinalzahl zeigt,

ἡμῶν ἐν τῇ Ἀδρίᾳ, κατὰ μέσον τῆς νυκτὸς ὑπενόουν οἱ ναῦ-
ται προσάγειν τινὰ αὐτοῖς χώραν. 28 καὶ βολίσαντες εὗρον
ὄργυιᾶς εἴκοσι, βραχὺ δὲ διαστήσαντες καὶ πάλιν βολίσαντες
εὗρον ὄργυιᾶς δεκαπέντε· 29 φοβούμενοί τε μήπου κατὰ τραχεῖς
τόπους ἐκπέσωμεν, ἐκ πρύμνης ῥίψαντες ἀγκύρας τέσσαρας
ἤρχοντο ἡμέραν γενέσθαι. 30 τῶν δὲ ναυτῶν ζητούντων φυγεῖν
ἐκ τοῦ πλοίου καὶ χαλασάντων τὴν σκάφην εἰς τὴν θάλασσαν
προφάσει ὡς ἐκ πύργου ἀγκύρας μελλόντων ἐκτείνειν, 31 εἶπεν
ὁ Παῦλος τῇ ἑκατοντάρχῃ καὶ τοῖς στρατιώταις· ἐὰν μὴ οὕτω

dass es dem Erzähler nur darauf ankommt, hervorzuheben, wie lange sie seit der Abfahrt von Kreta in der Adria hin und her getrieben waren. Zu *κατα μεσ. τ. νυκτ.* vgl. das ähnliche *κατα μεσον* 16, 25. Das *προσάγειν* steht hier intransitiv, wie Jos. 3, 9. Jerem. 46, 3, und das *τινα* wird durch die gesperrte Stellung stark betont. Die Vermutung (*υπεν.*, wie 25, 18), dass irgend ein Land sich ihnen nähere, entstand dadurch, dass sie die Brandung merkten. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Paul. nach v. 26 diese Annäherung, die er gar nicht als eine ihm gewordene Offenbarung giebt, zuerst gemerkt hatte, und die Schiffsleute (vgl. Apok. 18, 17) durch seine ermutigenden Worte und die bald bemerkte Bestätigung seiner Vermutung aus der allgemeinen Verzagttheit (v. 20) herausgerissen und zu der v. 28f. beginnenden neuen Thätigkeit angespornt wurden. Da sie das Senkblei auswarfen, fanden sie 20 Klafter (Wassertiefe) und, nachdem sie eine kurze Strecke Distanz gemacht, d. h. nach kurzer Weiterfahrt die Messung wiederholt hatten, 15 Klafter, woraus sich ergab, wie rapide sie sich dem Lande näherten. — v. 29. *φοβουμ.*) dem *ριψαντες* subordiniert: aus Furcht, sie möchten irgendwie auf Felsenriffe auflaufen, warfen sie vier Anker aus dem Hinterteil des Schiffes aus. Aber nicht diese Massregel, sondern der Wunsch, es möge Tag werden (16, 35. 23, 12), wird durch das *τε* als das mit dem *εἶπον* Gegebene gedacht; denn was bei der Nähe des Landes etwa weiter zu ihrer Rettung geschehen könne, konnte sich ja erst ergeben, wenn man bei Tageslicht die Beschaffenheit der Küste, der sie zugetrieben waren, kennen lernte. — v. 30. Offenbar meinten die Schiffsleute, nachdem die Anker geworfen, aus irgend welchen Anzeichen (vielleicht aus der Art der Brandung) zu erkennen, dass an eine sichere Landung nicht zu denken sei, und suchten aus dem mit dem Untergange bedrohten Fahrzeuge zu entfliehen, zu welchem Behuf sie das Rettungsboot ins Meer hinabliessen unter dem Vorwande (*προφασ.*, wie Lc. 20, 47), als wollten sie aus dem Vorderteil, wie sie v. 29 aus dem Hinterteil gethan, Anker (die dort befestigt) hinausziehen (ins Meer), um so das Schiff von beiden Seiten zu befestigen. — v. 31. *τ. στρατιωτ.*) Gemeint ist die selbstverständliche Bedeckung des Gefangenentransports, welche der Centurio (v. 1) befehligte. Diese menschliche Vorsicht schliesst so wenig die Ge-

μείνωσιν ἐν τῷ πλοίῳ, ὑμεῖς σωθῆναι οὐ δύνασθε. 32 τότε ἀπέκοψαν οἱ στρατιῶται τὰ σχοινία τῆς σκάφης καὶ εἶασαν αὐτὴν ἐκπεσεῖν. 33 ἄχρι δὲ οὗ ἡμέρα ἡμέλλεν γίνεσθαι, παρεκάλει ὁ Παῦλος ἅπαντας μεταλαβεῖν τροφῆς λέγων· τεσσαρεσκαίδεκάτῃν σήμερον ἡμέραν προσδοκῶντες ἄσιτοι διατελεῖτε, μὴθὲν προσλαβόμενοι. 34 διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς μεταλαβεῖν τροφῆς· τοῦτο γὰρ πρὸς τῆς ὑμετέρας σωτηρίας ὑπάρχει· οὐδενὸς γὰρ ὑμῶν θοῖξ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἀπολείται. 35 εἶπας δὲ ταῦτα καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντων καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν. 36 εὐθυμοὶ δὲ γινόμενοι πάντες καὶ

wissheit der göttlichen Durchhilfe v. 22 aus, dass der Zwischenfall, wonach nur die Intervention des Paulus die Rettung ermöglichte, vielmehr veranschaulicht, wie ihm das Leben der andern geschenkt ist (v. 24). Dass man jetzt aber seiner Warnung folgte, zeigt deutlich, dass er sich durch seine Ermutigungsworte (v. 21—25), wie durch seine Voraussage v. 26 eine grosse Autorität bei der Bedeckungsmannschaft verschafft hatte. Denn sofort werden nach v. 32 die Stricke, an denen das Boot herabhing, abgehauen, sodass dasselbe ins Meer herabfiel und so den Schiffleuten die Gelegenheit zu entinnen genommen war. — v. 33. *αχρις ου*) schildert, wie vorsorglich Paulus die Zeit, bis es Tag werden wollte (v. 39) und sich entscheiden musste, was man etwa zu seiner Rettung werde unternehmen müssen, benutzte, um zuzureden, dass alle Speise zu sich nehmen möchten und sich so zu den etwa notwendigen Anstrengungen stärken. Der zu *διατελεῖτε* (Jerem. 20, 7) gehörige acc. temp. zeigt, dass die Nacht v. 27 unmittelbar auf das Auftreten des Paulus v. 21 folgte. Die Spannung (*προσδοκ.* ohne Objekt, wie Lc. 3, 15), in der sie das hoffnungslose Umhertreiben im Sturm erhalten, war der Grund, dass sie bis heute *ασιτοι* verblieben waren, d. h. keinerlei ordentliche Mahlzeit zu sich genommen hatten. — v. 34. *προς*) c. gen., nur hier: denn dieses ist zu Nutz eurer eigenen Rettung, die sicher noch eine erhebliche Kraftanstrengung fordern wird. Begründet wird dies durch die Wiederholung der Verheissung v. 22 in der Form von Lc. 21, 18, da diese Kräftigung ja nur einen Sinn hatte, wenn die Rettung als solche gesichert war. Das mit Nachdruck vorangestellte *ονθ. ὑμ.* gehört zu τ. *κεφ.* — v. 35. *ειπας*) wie 24, 22. Der gehobene Ton, in dem das *λαβων αρτον ευχαρ.* — *κλασας* an Lc. 22, 19. 24, 30 erinnert, gehört dem Erzähler an; thatsächlich geschieht nichts anderes, als dass Paul. nach frommer Sitte ein Dankgebet spricht (τ. *θεω*, wie Röm. 1, 8. I Kor. 1, 4) und angesichts aller mit dem Essen den Anfang macht, um sie zur Nachfolge zu ermuntern, was ihm nach v. 36 auch gelingt. Bem. das *ευθυμοι* (II Makk. 11, 26) *γενομενοι*. Das *προσλαβ.* (v. 33) ist hier, wie *μεταλ.* v. 33f., c. gen. verbunden, weil es sich nur darum

αὐτοὶ προσελάβοντο τροφῆς. 37 ἤμεθα δὲ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν τῷ πλοίῳ διακόσαι ἐβδομήκοντα ἔξ. 38 κορεσθέντες δὲ τροφῆς ἐκούφιζον τὸ πλοῖον ἐκβαλλόμενοι τὸν σίτον εἰς τὴν θάλασσαν.

39 ὅτε δὲ ἡμέρα ἐγένετο, τὴν γῆν οὐκ ἐπεγίνωσκον, κόλπον δὲ τινα κατενόουν ἔχοντα αἰγιαλόν, εἰς ὃν ἐβουλεύοντο εἰ δύναιντο ἐξῶσαι τὸ πλοῖον. 40 καὶ τὰς ἀγκύρας περιελόντες εἶων εἰς τὴν θάλασσαν, ἅμα ἀνέντες τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδάλιων, καὶ ἐπάραντες τὸν ἀρτέμωνα τῇ πνεύσῃ κατεῖχον εἰς τὸν αἰγιαλόν. 41 περιπεσόντες δὲ εἰς τόπον διθάλασσον ἐπέκειλαν τὴν ναῦν, καὶ ἡ μὲν πρῶρα ἐρείσασα ἔμεινεν ἀσάλευτος, ἡ

handelt, dass sie von Speise das Nötige zu sich nahmen. — v. 37. ἤμεθα) wie Mt. 23, 30 (doch vgl. das ἡμην 22, 19f.). Bem. das wohl mit Beziehung auf v. 22 gewählte αἱ πᾶσαι ψ.: die sämtlichen Personen (2, 41). Die Angabe der grossen Zahl soll wohl erklären, wie man nach v. 38, nachdem man sich noch einmal an Speise gesättigt, das Fahrzeug dadurch vollends erleichterte (κορεσ., wie Jon. 1, 5), dass man den Weizen, den man als Mundvorrat mitführte, hinab ins Meer warf, da nur bei einer sehr starken Bemannung der Vorrat gross (und schwer) genug war, um diese Massregel zu rechtfertigen. Übrigens erhellt daraus, wie sicher man auf die von Paul. geweissagte Rettung hoffte.

27, 39—28, 15. Der Schiffbruch bei Malta. — τ. γῆν) bezeichnet das Land, das nach v. 27 ff. vor ihnen liegen musste, und das sie nach seiner geographischen Zugehörigkeit nicht erkannten. Sie bemerkten aber einen Meerbusen, der ein (zum Landen geeignetes) Ufer hatte, also nicht etwa von schroffen Felsabhängen umgeben war, und planten darum, wenn möglich (vgl. v. 12), das Schiff auf dasselbe auflaufen zu lassen. Nur in diesem Sinne kann das ἐξῶσαι hier gebraucht sein, da es nur darauf ankam, das Schiff aus dem Wogendrang heraus auf Land zu bringen. — v. 40. περιελόντες) steht hier vom völligen Kappen der Ankertaue, so dass sie die an ihnen herabgelassenen Anker ins Meer fallen liessen; das ἀνέντες (16, 26) vom Lösen der Stricke, mit denen die Steuerruder (Jak. 3, 4), deren grössere Schiffe zwei hatten, festgebunden waren. Zu ἅμα vgl. 24, 26. Auch im folgenden, wonach sie das Bramsegel aufspannten für die Brise (πνεύσῃ, scil. αὐρᾷ), damit sie es fülle, und auf das Ufer zuhielten, bem. die Schifferausdrücke. — v. 41. περιπεσοντ.) vgl. Lc. 10, 30: sie gerieten auf eine Landzunge, die an der Spitze noch von den Wellen überflutet war, und trieben nun das Schiff vollends auf, um hier zu landen, sobald der Wogenschwall sich verlaufen habe. Zu dem intransitiven ἐρείσασα vgl. Prov. 4, 4: das Vordertheil setzte sich fest und blieb unbeweglich. Die Fortsetzung durch das schildernde Imperf. ἔλνετο zeigt klar, dass das Hinterteil nicht durch den einmaligen

δὲ πρῶτα ἐλύετο ὑπὸ τῆς βίας τῶν κυμάτων. 42 τῶν δὲ στρατιωτῶν βουλὴ ἐγένετο ἵνα τοὺς δεσμώτας ἀποκτείνωσιν, μή τις ἐκκολυμβήσας διαφύγῃ. 43 ὁ δὲ ἑκατοντάρχης βουλόμενος διασῶσαι τὸν Παῦλον ἐκώλυσεν αὐτοὺς τοῦ βουλήματος, ἐκέλευσέν τε τοὺς δυναμένους κολυμβᾶν ἀπορρίψαντας πρῶτους ἐπὶ τὴν γῆν ἐξιέναι, 44 καὶ τοὺς λοιποὺς οὓς μὲν ἐπὶ σανίσιν, οὓς δὲ ἐπὶ τινων τῶν ἀπὸ τοῦ πλοίου. καὶ οὕτως ἐγένετο πάντας διασωθῆναι ἐπὶ τὴν γῆν. XXVIII, 1 καὶ διασωθέντες τότε ἐπέγνωμεν ὅτι Μελίτη ἡ νῆσος καλεῖται. 2 οἱ τε βάρβαροι παρείχαν οὐ τὴν τυχούσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν· αἰψαντες γὰρ πυρὰν προσελάβοντο πάντας ἡμᾶς διὰ τὸν ὑετὸν τὸν ἐφεστῶτα καὶ διὰ τὸ ψῦχος. 3 συστρέψαντος δὲ τοῦ Παύ-

Anprall, sondern allmählich von der Gewalt der Wellen (τ. κυμ., wie Mt. 14, 24) zertrümmert wurde. — v. 42. τ. δ. στρατ.) mit Nachdruck vorantretend: bei den Soldaten aber entstand ein Anschlag, man solle die Gefangenen töten, damit nicht einer durch Herausschwimmen entflöhe (διαφ., wie Jos. 8, 22. Prov. 19, 5). — v. 43. διασωσ.) wie 23, 24. Da der Centurio, der schon nach v. 3 dem Apostel wohlgesinnt war und durch v. 21 ff. offenbar einen tiefen Eindruck von seinem Geist und Charakter bekommen hatte, den Paulus retten wollte, verhinderte er sie an ihrem Plan. Das ἐκωλ. steht nur hier mit dem Acc. d. Person und dem Gen. der Sache, und das τε verbindet damit die Ausführung dieser Behinderung durch den Befehl, dass die, welche schwimmen könnten, sich herabwerfend (ἀπορρ., wie Exod. 22, 31. II Reg. 13, 23; doch hier intransitiv) zuerst (26, 23) aufs Land entkommen sollten. — v. 44. τ. λοιποὺς) erg. εἶεναι ἐπὶ τ. γῆν. Zu οὓς μὲν — οὓς δὲ vgl. Lc. 23, 33: die einen sollten auf Brettern (σαν., wie Cant. 8, 9. Ezech. 27, 5), die andern auf (bem. den bedeutungslosen Wechsel des Dat. u. Gen. bei ἐπὶ) irgend welchen vom Schiffe losgerissenen Stücken entkommen. Und so geschah es, dass alle auf das Land hindurchgerettet wurden. — 28, 1. τότε) nach διασωθ. hebt ausdrücklich hervor, wie erst, nachdem die letzte Gefahr überstanden, man Musse hatte, sich näher umzusehen, wo man eigentlich gestrandet sei, und nun von den sich am Strande sammelnden Einwohnern erfuhr, dass die Insel Malta genannt werde. — v. 2. οἱ βάρβ.) wie Röm. 1, 14, hier von den Einwohnern punischer Herkunft. Das τε schliesst an diese erste Wahrnehmung aufs engste die wichtigere zweite von dem Charakter der Bewohner an, sofern sie eine nicht gewöhnliche (19, 11) Menschenfreundlichkeit (Tit. 3, 4) ihnen erzeigten, da sie einen Scheiterhaufen (πυρὰν, wie II Makk. 1, 22. Judith 7, 5) entzündeten und alle Schiffbrüchigen (an demselben) zu sich nahmen, was wegen des plötzlich eingetretenen Regens und der Kälte sehr wohlthätig war. — v. 3. συστρέψ.) als aber Paul. eine be-

λου φρυγάνων τι πλήθος καὶ ἐπιθέντος ἐπὶ τὴν πυράν, ἔχιδνα ἀπὸ τῆς θέρμης ἐξελθοῦσα καθήψεν τῆς χειρὸς αὐτοῦ. 4 ὡς δὲ εἶδον οἱ βάρβαροι κρεμάμενον τὸ θηρίον ἐκ τῆς χειρὸς αὐτοῦ, πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον· πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἶσεν. 5 ὁ μὲν οὖν ἀποτινάξας τὸ θηρίον εἰς τὸ πῦρ ἔπαθεν οὐδὲν κακόν· 6 οἱ δὲ προσεδόκων αὐτὸν μέλλειν πιμπρᾶσθαι ἢ καταπίπτειν ἄφρων νεκρόν. ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτῶν προσδοκῶντων καὶ θεωροῦντων μὴδὲν ἄτοπον εἰς αὐτὸν γινόμενον, μεταβαλλόμενοι ἔλεγον αὐτὸν εἶναι θεόν. 7 ἐν δὲ τοῖς περὶ τὸν τόπον ἐκείνον ἐπῆρχεν χωρία τῷ πρώτῳ τῆς νήσου ὀνόματι Ποπλίῳ, ὃς ἀναδεξάμενος ἡμᾶς ἡμέρας τρεῖς φιλοφρόνως ἔξένισεν. 8 ἐγένετο δὲ τὸν πατέρα τοῦ Ποπλίου πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον καταλεῖσθαι, πρὸς ὃν ὁ Παῦλος εἰσελθὼν καὶ προσευξά-

liebige (11: soviel er eben fassen konnte) Menge Reisig zusammenraffte, heftete sich eine Schlange, die der Hitze wegen (απο, wie 22, 11) herauskam, an seine Hand, indem sie sich teilweise um dieselbe ringelte, da sie nach v. 4 noch teilweise herunterhing. Da der Erzähler schwerlich die Sprache der Barbaren verstand, ist er es natürlich, der, was er in ihren entsetzten Mienen las, dahin formuliert, dass dieser Mensch jedenfalls (παντως, wie 21, 22) ein Mörder sein müsse, da den eben aus dem Meer geretteten die Nemesis nun doch nicht leben lässt. Daher bezeichnet er die rächende Gottheit in griechischer Weise und lässt die Barbaren annehmen, dass der tödliche Biss bereits vollzogen sei. — v. 5. ο μὲν οὖν) bereitet v. 6 vor: er zwar nun, das Tier von sich ins Feuer schleudernd, erlitt nichts Böses, wobei der Erzähler wohl daran denkt, dass infolge wunderbarer göttlicher Bewahrung die Schlange ihn noch nicht gebissen hatte. — v. 6. οἱ δὲ) Sie aber erwarteten, er werde aufschwellen (πιμπρ., wie Num. 5, 21 f.) oder plötzlich tot niederfallen. Das ἐπὶ πολὺ bezeichnet, nach Analogie von εφ' ἱκαν. 20, 11, dass sie eine Zeitlang warteten und beobachteten (27, 10), dass nichts Abnormes ihm geschah, worauf sie, (in ihrer Stimmung) umgeschlagen, sagten, er sei eine Gottheit (vgl. 14, 11 f.), die natürlich von keiner Gefahr berührt werden konnte. — v. 7. ἐν τοῖς περὶ) geht auf die um die Stätte des Schiffsbruchs belegenen Gegenden, in welchen die erste Magistratsperson (vgl. 13, 50) der Insel ihre Besitzungen hatte. Das ἀναδεξ. steht von gastlicher Aufnahme. Da es sich nur um eine vorläufige Unterbringung für 3 Tage handelt, können sehr wohl alle Schiffbrüchigen zunächst dort freundlich (φιλοφρ., wie II Makk. 3, 9) beherbergt worden sein. — v. 8. πυρετοῖς) im Plur. deutet auf wiederholte Fieberanfälle, welche wohl die Folge der heftigen Ruhrkolik waren. Zu συνεχόμεν. vgl. Lc. 4, 38, zu καταλ. 9, 33. Bem. die

μενος, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἰάσατο αὐτόν. 9 τοῦτου δὲ γενομένου καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο, 10 οὐ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς καὶ ἀναγομένοις ἐπέθεντο τὰ πρὸς τὰς χρεῖας. 11 μετὰ δὲ τρεῖς μῆνας ἀνήχθημεν ἐν πλοίῳ παρακεχειμακότεν ἐν τῇ νήσῳ, Ἀλεξανδρινῷ, παρασήμερον Διοσκούροις. 12 καὶ καταχθέντες εἰς Συρακούσας ἐπεμείναμεν ἡμέραις τρισίν, 13 ὅθεν περιελθόντες κατηντήσαμεν εἰς Ῥήγιον. καὶ μετὰ μίαν ἡμέραν ἐπιγενομένου νότου δευτεραῖοι ἤλθομεν εἰς Ποτιόλους, 14 οὗ εὐρόντες ἀδελφοὺς παρεκλήθημεν παρ' αὐτοῖς ἐπιμεῖναι ἡμέρας ἑπτὰ·

relativ. Fortführung der Erzählung (πρὸς οὐ), wie nachher v. 10. Auch hier ist die Handauflegung nur das Symbol für den Übergang der erflachten Heilung auf den Kranken. Vgl. 6, 6. 13, 3. — v. 9. καὶ οἱ λοιποί.) Da dies aber geschehen, kamen auch die übrigen Insulaner, welche Krankheiten hatten, hinzu und wurden geheilt. — v. 10. τιμαῖς) steht von Ehrenbezeugungen, womit die Inselbewohner sie überhäuften. Aus dem ἡμᾶς ergänzt sich zu ἀναγομ. das ἡμῖν: sie luden uns, als wir in See stachen, auf, was zu unsrer Notdurft gehörte (τα πρὸς, wie Lc. 14, 32), da ja das 27, 3 Empfangene alles beim Schiffbruch verloren gegangen war. — v. 11 besagt mit dem näher bestimmenden δε, dass dies ἀναγ. erst nach drei langen Monaten (bem. das Voranstehen des Zahlworts) geschah, von denen aber nichts weiter erzählt wird, da die Erzählung ihrem Ziele zueilt. Das παρασήμερον (III Makk. 2, 29) muss hier Adj. sein und bezeichnen, dass das alexandrinische Schiff, das auf der Insel überwintert hatte, durch das Bild der Dioskuren (als Schiffswappen) sich kennzeichnete, die wohl auf dem Vorderteil als seine Schutzgötter abgebildet waren. Bem., wie dem Erzähler das langersehnte Schiff noch bis in diese Einzelheit hinein in Erinnerung ist. — v. 12. καταχθ.) wie 27, 3. Was den dreitägigen (bem. den dat. temp., wie 8, 11. 13, 20) Aufenthalt in Syrakus veranlasste, erhellt nicht; wahrscheinlich war es ungünstiger Wind. — v. 13. περιελθόντες) geht wohl nur auf den weiten Bogen, den man (des immer noch ungünstigen Windes wegen) nach Regium hin machen musste (statt der Fahrt an der nordöstlich laufenden Küste Siziliens entlang), so dass erst, als nach einem Tage Südwind aufkam, man rasch am zweiten Tage (δευτερ., vgl. Joh. 11, 39) nach Puteoli gelangte. Was den siebentägigen (v. 14) Aufenthalt dort veranlasste, erklärt der Erzähler wieder nicht. Wahrscheinlich musste beim Betreten des Festlandes, wohin der Transport bestimmt war (27, 1), erst weitere Ordre von Rom aus über den Bestimmungsort der einzelnen Gefangenen eingeholt, vielleicht auch die verlorengegangene Ausrüstung neu ersetzt werden. Jedenfalls konnte die Bitte, bei den Brüdern, die man unerwarteterweise dort traf, zu bleiben, sich, wie auch das betont gestellte παρ' αὐτοῖς sagt, nur auf den Ort be-

καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἦλθομεν. 15 κακείθεν οἱ ἀδελφοὶ ἀκούσαντες τὰ περὶ ἡμῶν ἦλθον εἰς ἀπάντησιν ἡμῖν ἄχρι Ἀππίου φόρου καὶ Τριῶν ταβερνῶν, οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος εὐχαριστήσας τῷ Θεῷ ἔλαβε θάρσος.

16 ὅτε δὲ εἰσῆλθομεν εἰς Ῥώμην, ἐπετράπη τῷ Παύλῳ μένειν καθ' ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ. 17 ἐγένετο δὲ μετὰ ἡμέρας τρεῖς συναλέσασθαι αὐτὸν τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους· συνελθόντων δὲ αὐτῶν ἔλεγεν πρὸς

16 Rept.: ο εκατονταρχος παρεδωκε τους δεσμιους τω στρατοπεδαρχη, τω δε παυλω επιτραπη.

ziehen, wo man während dieser Wartezeit Quartier nahm. Mit dem *οὕτως* *ἦλθ.*, wo das *εἰς τ. ρωμ.* nachdrucksvoll voransteht und der artik. Städte-name (im Gegensatz zu den Namen v. 12 f.) auf das seit lange ins Auge gefasste Ziel hinweist, schliesst der Bericht über die lange Reise und ihre Abenteuer: unter solchen Umständen war es, dass wir nach Rom kamen. — v. 15. folgt nur noch eine nähere Angabe darüber, was dem Paul. bei dieser Ankunft freudigen Mut gab. Die *ἀδελφοί* sind nach dem *κακείθεν* die Christen in Rom, d. h. natürlich eine Deputation derselben. Die Botschaft, die sie über ihre Ankunft (*τα περὶ ἡμῶν*) gehört hatten, konnte leicht während der 7 Tage (v. 14) nach Rom gelangt sein, so dass sie ihm (die einen eine Tagereise weit) bis Forum Appii und (die andren wenigstens) bis Trestabernae entgegenkamen (*εἰς ἀπαντ.* c. dat., vgl. Mt. 8, 34). Zu *εὐχαρ.* τ. θ. vgl. 27, 35, zu *ἐλαβ. θάρσ.* Hiob 17, 9. Dass er von den römischen Brüdern so freundlich empfangen wurde, ermutigte ihn zu hoffen, dass der so lang ersehnte Besuch in Rom, obwohl er in Banden hinkam, allen seinen Wünschen (19, 21) und Aufgaben daselbst (23, 11) entsprechen werde.

28, 16—31. Paulus in Rom. — *εἰσῆλθομεν*) bezeichnet im Unterschiede von v. 14 das Hineinkommen in die Stadt, wo denn auch *εἰς ῥωμην* (ohne Art.) reine Lokalangabe ist. Es ward ihm erlaubt, für sich zu bleiben, d. h. eine Privatwohnung zu beziehen mit dem ihn bewachenden Soldaten. — v. 17. *μετὰ ἡμ. τρ.*) Die ersten Tage waren selbstverständlich den Brüdern dort (v. 15) gewidmet. Dann aber lud Paul. die Spitzen (*τ. πρωτ.*, wie 25, 2) der Judenschaft zu sich zusammen (10, 24), um den Versuch zu machen, sich mit ihnen zu verständigen. Bem., wie mit diesem Verse das *ἡμεῖς*, während es nach Analogie von 21, 18 immer noch irgendwie bei dieser Versammlung sich geltend machen konnte, verschwindet. Es bleibt darum sehr zweifelhaft, ob der Erzähler länger bei Paul. in Rom blieb. Das betont vor der Anrede stehende *ἐγὼ* zeigt, dass ihm alles daran liegt, sie über seine Person zu orientieren. Dass Paul. versichern konnte, nichts Feindseliges (26, 9) gegen das Volk (vgl.

αὐτούς· ἐγώ, ἄνδρες ἀδελφοί, οὐδὲν ἐναντίον ποιήσας τῇ λαῷ ἢ τοῖς ἔθου τοῖς πατρίοις, δέσμιος ἐξ Ἱεροσολύμων παρεδόθην εἰς τας χεῖρας τῶν Ῥωμαίων, 18 οἵτινες ἀνακριναντές με ἐβούλοντο ἀπολύσαι διὰ τὸ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου ὑπάρχειν ἐν ἐμοί· 19 ἀντιλεγόντων δὲ τῶν Ἰουδαίων ἡραγιάσθην ἐπικαλέσασθαι Καίσαρα, οὐχ ὡς τοῦ ἔθνους μου ἔχων τι κατηγορεῖν. 20 διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν παρεκάλεσα ὑμᾶς ἰδεῖν καὶ προσλαλῆσαι· εἵνεκεν γὰρ τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἄλυσιν ταύ-

26, 17) gethan zu haben, zeigt Röm. 9, 1 ff.; aber auch das τ. εθεσιν τ. πατρωις ist durch I Kor. 7, 18 (9, 21) gerechtfertigt, wenn auch dem Erzähler nicht klar sein dürfte, wiefern die Lehre des Paul. zu diesem Vorwurf Anlass geben konnte. Da durchaus kein Grund vorlag, auf die Details seiner Verhaftung einzugehen, wird nur hervorgehoben, wie er von Jerus. aus (also auf Veranlassung der dortigen Juden) in die Hände der römischen Behörde kam, deren Gefangener er wurde. Immerhin bleibt es charakteristisch, wie sorglos der Erzähler über den scheinbaren Widerspruch solcher Darstellungen mit seiner früheren Detailerzählung hinweggeht; denn auch v. 18 ist von einem Beschluss, ihn nach der richterlichen Untersuchung freizulassen, die Rede, der doch so direkt nie erfolgt ist, wenn auch der angegebene Grund, dass keine Todesursache an ihm vorhanden sei, von Festus 25, 18. 25 deutlich genug ausgesprochen war. Ebenso wenig war es eigentlich der Widerspruch der Juden dagegen, der ihn zur Appellation nötigte, wie v. 19 sagt, wenn auch der Vorschlag des Festus 25, 9 voraussetzt, dass sie einer Freilassung ohne nähere Untersuchung der von ihnen erhobenen Anklagen (25, 7 f.) sich widersetzt haben würden. Es handelt sich hier aber nur darum, wie er auf Anlass der Juden und ihrer von den Römern nicht anerkannten Beschuldigungen in seine gegenwärtige Situation gebracht ist. Schliesslich betont Paulus, wie die ihm zu seiner Selbstverteidigung abgenötigte Appellation nicht etwa die Absicht hatte, die Juden, die er ausdrücklich als sein Volk (24, 17. 26, 4) im Gegensatz zu den Römern bezeichnet, wegen ihrer Feindseligkeit gegen ihn irgendwie zu verklagen. — v. 20. δια τ. τ. αιτ.) fasst noch einmal, wie das οὖν zeigt, seine ganze Darlegung (vgl. besonders Anfang und Schluss) zusammen, wonach er keinerlei Feindseligkeit gegen sein Volk hege. Nur darum konnte er bitten, sie zu sehen und zu ihnen zu reden. Aus dem ὑμᾶς bei ἰδεῖν ergänzt sich der Dat. zu προσλαλῆσαι. Weil dem nun doch entgegenzustehen schien, dass die Feindschaft der Juden ihn hierher gebracht hatte, so wird die Aussage noch einmal begründet durch die positive Erklärung darüber, was ihn denn (wenn nicht seine Feindseligkeit gegen sein Volk) in Gefangenschaft gebracht hat. Das aber wird nach Analogie von 26, 6 f. dahin formuliert, dass er um der Hoffnung Isr.'s willen mit dieser Kette umgeben ist (περιχ. c. acc., wie

την περίκειμαι. 21 οἱ δὲ πρὸς αὐτὸν εἶπαν· ἡμεῖς οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, οὔτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀπήγγειλεν ἢ ἐλάλησέν τι περὶ σοῦ πονηρόν. 22 ἀξιοῦμεν δὲ παρὰ σοῦ ἀκούσαι ἃ φρονεῖς· περὶ μὲν γὰρ τῆς αἰρέσεως ταύτης γνωστὸν ἡμῖν ἐστὶν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται. 23 ταξάμενοι δὲ αὐτῷ ἡμέραν ἤλθον πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν ξενίαν πλείονες, οἷς ἐξετίθετο διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ

Hebr. 5, 2). — v. 21. πρὸς αὐτὸν) voranstehend, markiert, dass sie sich zunächst nur über ihre Stellung zu ihm aussprechen, wie er ja auch nach dem betonten *ἐγώ* v. 17 zunächst von seiner Person geredet hatte. Das *γράμμ. ἐδεξάμ.* geht darauf, dass sie vom Synedrium keine offizielle Nachricht über ihn empfangen, was auch in der That, da erst die Kunde von seiner Appellation eine solche veranlasst haben könnte, bei der Jahreszeit, in der seine Deportation erfolgte, unmöglich war. Das *τ. ἀδ.* steht natürlich im Sinne der Volksgenossenschaft (v. 17), und das *ἀπηγγ.* geht auf private Mitteilungen über ihn; das *ἐλάλησεν*, wie das gesperrt am Schlusse des Satzes stehende und dadurch stark betonte *πονηρόν* weist auf Beschuldigungen seiner Person hin, die ihnen zugetragen sein könnten. Sie wollen damit zunächst konstatieren, dass sie trotz der von Paul. so stark betonten Feindschaft der Juden gegen ihn seiner Person noch ganz unbefangen gegenüberstehen. — v. 22. *ἀξιοῦμεν*) wie 15, 38: wir achten es für angemessen. Das *δε* stellt das, was sie von ihm hören wollen, in den Gegensatz dazu, dass ihnen hinsichtlich seiner Person seine Aussagen genügen können. Das echt paulinische *α φρονεῖς* geht auf das, was er v. 20 als den Gegenstand seines Denkens und Strebens bezeichnet, um deswillen er in Banden sei. Der Begründungssatz zeigt, dass sie dies mit Recht identifizieren mit der Sonderlehre der Christensekte (24, 5. 14), die sie in ihrem Vertreter vor sich sehen (bem. das *ταυτης*), und von der ihnen freilich (bem. das *μὲν* solit., dessen verschwiegener Gegensatz ist, dass sie trotzdem ihn hören wollen) soviel bekannt ist, dass (ihr) allerorten widersprochen wird. Natürlich müssen sie dann auch irgend etwas von dem Grund dieses Widerspruches gehört haben; aber immerhin konnten sie trotzdem wünschen, weiteres darüber zu hören. Das ist freilich nur denkbar, wenn die Zeit, wo der Streit um die Messianität Jesu in der Judengemeinde Roms selbst dauernde Unruhen erregte (Suet. Claud. 25), weit hinter ihren gegenwärtigen Vorstehern lag, und die gegenwärtige Christengemeinde in Rom (als eine wesentlich heidenchristliche) sich von der Synagoge gänzlich getrennt hielt. — v. 23. *ταξάμ.*) nur hier medial: sie bestimmten ihm einen Tag, an dem sie zu ihm in seine Herberge kamen. Gemeint ist das Quartier, das sich Paul. infolge der Gestattung v. 16 verschafft hatte, wobei der Ausdruck ganz dahingestellt lässt, ob es gerade das Haus eines Gastfreundes war. Das *πλείονες* bezeichnet, dass sie in grösserer Zahl als das erste Mal kamen.

θεοῦ, πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν, ἀπὸ πρῶτῃ ἕως ἑσπέρας. 24 καὶ οἱ μὲν ἐπειθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίσταντο· 25 ἀσύμφωνοι δὲ ὄντες πρὸς ἀλλήλους ἀπελύοντο εἰπόντος τοῦ Παύλου ῥῆμα ἐν, ὅτι καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν 26 λέγων· πορεύθητι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον καὶ εἰπὼν· ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδῃτε· 27 ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδιά τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνώσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς. 28 γνωστὸν οὖν

Zu οἱς ἐπειθ. ohne Objekt vgl. 11, 4. Dasselbe ergibt sich von selbst aus den beiden Partizipialssätzen, die durch τε eng verbunden sind, da er ihnen das (von Jesu verkündigte) Gottesreich nur bezeugen konnte, wenn er sie zugleich in betreff Jesu, d. h. von seiner Messianität zu überzeugen suchte (19, 8). Bei diesem πείθειν nahm er seinen Ausgangspunkt (17, 2) von dem Gesetze Mosis sowohl, als dessen Feind er immer dargestellt wurde, als von den Propheten. Die Länge der Zeit zeigt, wie es ihm angelegen war, sie nicht nur von seiner Sonderlehre zu unterrichten, sondern auch zu überzeugen, und dass man ihn doch wenigstens anhörte. — v. 24. ἐπειθοντο) wie 27, 11, muss trotz der offenbaren Anspielung auf das πείθων v. 23 wegen des Dat. τοῖς λεγομ. doch in dem Sinne genommen werden: sie gehorchten der in dem Gesagten liegenden Aufforderung zum Glauben, daher auch der Gegensatz des ηπίσταντο (Lc. 24, 11. 41). Auch in dieser Schilderung des Erfolges drückt sich aus, dass ihnen die Sache noch etwas relativ Neues war, dass also die römische Judenschaft keinerlei Beziehungen zu der dortigen Christengemeinde hatte. Es ist also keineswegs die Judenschaft auch nur der Mehrzahl nach als ungläubig, geschweige denn als feindselig dargestellt. — v. 25. ἀσύμφ.) wie Sap. 18, 10. Da es bei solcher Uneinigkeit zu einer Annahme des Evangeliums seitens der Autoritäten, und damit der Synagoge als solcher doch nicht kommen konnte, wurden sie von Paul. entlassen (im Sinne von 19, 41). Das Imperf. setzt einfach die Schilderung des Erfolges seiner Bemühungen in v. 24 fort, und der gen. abs. sagt, dass das eine Wort genügte, um den Abbruch der Verhandlungen herbeizuführen. Zu καλῶς vgl. Lc. 20, 39, zu το πν. τ. αγ. ἐλάλ. 1, 16. — v. 26. f. folgt Jes. 6, 9 f. Bem., wie die Act. zum dritten Male nach 13, 46 ff. 18, 6 mit dieser feierlichen Proklamierung der Verstockung Israels in Schriftworten schliessen, aus der nach v. 28 der Übergang des Heiles zu den Heiden folgt, der sich durch die Mission des Paul. vollzieht. Vgl. Röm. 11, 11.

ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.

30 ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι, καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, 31 κηρίσσωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρησίας ἀκωλύτως.

Zu τ. σωτηρ. τ. θ. vgl. Lc. 2, 30. 3, 6. Das *τοῦτο* weist auf das nach Jes. vom Volke nicht angenommene Heil. — *αὐτοὶ* ist stark betont: sie werden, diesem göttlichen Ratschluss entsprechend, auch hören (nämlich die Botschaft von diesem Heil, vgl. 13, 26) und so dasselbe annehmen.

v. 30. *ἐνέμεινεν*) wie 14, 22. Die bestimmte Angabe des zweijährigen Zeitraums (24, 27) setzt zweifellos voraus, dass am Ende desselben eine Änderung eintrat; ob durch seine Freilassung oder durch seine Hinrichtung, ist nicht angedeutet. Die Mietswohnung ist, da ein Wohnungswechsel nicht angedeutet, eben die v. 23 erwähnte *ξενία*. Bem., wie trotz v. 28 nicht gesagt ist, dass es ausschliesslich Heiden waren, die er aufnahm. Auch sind natürlich die *ἀδελφ.* v. 15 nicht ausgeschlossen; jedenfalls scheint ihm noch grössere Freiheit belassen zu sein, als in Caes. 24, 23. — v. 31 schliesst mit der zweijährigen unbehinderten Predigt des Paulus in Rom, womit alle seine Wünsche erfüllt waren und das Christentum in der Welthauptstadt fest begründet, das ganze Buch bedeutsam ab.



ΙΑΚΩΒΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ.

1, 1 Ἰάκωβος Θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς
δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.

2 Πᾶσαν χαρὰν ἡγγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς
περιπέσῃτε ποικίλοις, 3 γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν

1, 1. Θεοῦ — δουλ.) im speziellen Sinne eines, der Gott sein Leben zum Dienste geweiht hat (vgl. Apok. 1, 1. 10, 7), und zwar, indem er dem erhöhten Herrn Jesu Christo dient. Die zwölf Stämme (Mt. 19, 28) bezeichnen das von den Vätern stammende Volk Israel nach seinem nationalen Bestande, während das ἐν τ. διασπ. (Jerem. 15, 7. II Makk. 1, 27) auf den ausserhalb Palästinas in den Heidenländern zerstreut wohnenden Teil desselben hinweist. Da es in der Natur der Sache liegt, dass ein Knecht Jesu Christi sich zunächst an die Messiasgläubigen unter ihnen wendet, und dieselben doch nicht als solche charakterisiert werden, leben sie noch in engster sozialer Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen. Zu χαίρειν (erg. λέγει) vgl. I Makk. 10, 18. 25.

1, 2—18. Einleitung des Briefes, welche sich in die Leidenslage der Leser versetzt, um dieselbe vom rechten Gesichtspunkte aus betrachten zu lehren. — πᾶσαν χαρὰν) artikellos, weil Prädikat: achtet es für ganze (ungetrübte) Freude. Das ἀδελφοί redet sie als christliche Brüder an, sofern gerade bei ihnen als solchen so oft der Fall stattfindet, dass sie in verschiedenartige Versuchungen (πειρασμοί, im Sinne von Mt. 6, 13) geraten (περιπ. c. dat. wie Lc. 10, 30). Dass diese Versuchungen wesentlich solche waren, welche ihnen Anlass zur Verleugnung ihres Glaubens gaben und daher in allerlei Leiden bestanden, die sie um dieses Glaubens willen zu erdulden hatten, zeigt v. 8, wonach jene Betrachtung derselben vollzogen werden soll in dem Bewusstsein (γινώσκοντες), dass sie als das Prüfungsmittel (τ. δοκίμιον, wie Prov. 27, 21) für den ihnen (als messiasgläubigen) eigentümlichen Glauben (bem. das Voranstehen des ἤμων) dazu dienen, in ihnen Geduld zu wirken. Vorausgesetzt ist dabei, dass diese Geduld, d. h. die Ausdauer in dem Glauben, von dem keine Versuchungen sie abbringen können, ein hohes Gut ist, sofern es ihnen die Endvollendung verbürgt (vgl. Mt. 10, 22), und dass dieselben, eben wenn man sie als solche betrachtet, die dazu bestimmt sind, zu erproben, ob

τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. 4 ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἔχεται, ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ δόκλιοι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. 5 εἰ δὲ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτεῖτω παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ. 6 αἰτεῖτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ. 7 μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὅτι λήμψεται τι παρὰ τοῦ κυρίου, 8 ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος

auch ihr Glaube der rechte, in der Ausdauer sich bewährende sei, zu solcher Bewährung veranlassen werden. — v. 4. *εργον τελειον*) eine vollkommene Bethätigung, die sich auf alle Seiten ihres Christenlebens erstreckt, da ja die Ausdauer des Glaubens nur in solcher Bethätigung sich bewähren kann. Der Absichtssatz zeigt, dass nur so das Ideal des Christenlebens verwirklicht werden kann. Die ATliche Bezeichnung der Fehllosigkeit wird in den LXX durch *τελειος* (Gen. 6, 9) gegeben, bei Philo durch *ολοκληρος* (vgl. Sap. 15, 3). Hier wird beides verbunden, um die allseitige Vollkommenheit recht stark zu bezeichnen, und noch durch den negativen Ausdruck verstärkt: in keinem Stücke, das zu jener Vollkommenheit gehört, Mangel leidend. — v. 5. *λείπεται*) knüpft absichtsvoll an das *λειπομ.* v. 4 an, wie *η υπομονη* v. 4 an *υπομ.* v. 3, und zwar den Fall, wo einer Mangel hat an der Weisheit, welche allein die vollkommene Bethätigung der *υπομονη* zu zeigen vermag. Als eine gottgegebene erscheint sie auch Prov. 2, 6, und darum wird für diesen Fall einfach auf das Gebet zu Gott verwiesen, von dem man die etwa fehlende erlangen kann (*αὐτ. παρὰ*, wie Act. 3, 2). — *απλως*) vgl. II Makk. 6, 6: der einfach (ohne weiteres) giebt, näher erklärt durch *και μη ονειδ.*: ohne den lästigen Bettler zu schelten, vgl. Sir. 20, 14. 41, 7, weshalb man ihn getrost bitten darf. Zu *και δοθησεται αυτω* vgl. Mt. 7, 7. — v. 6. *αιτειτω*) nimmt wieder das *αὐτ.* des v. 5 auf, um es näher zu bestimmen als ein in zuversichtlichem Vertrauen auf die Erhörung des Gebets gesprochenes, was ausdrücklich durch den negativen Ausdruck aus Mt. 21, 21 erläutert wird: in keinem Stücke, d. h. durchaus nicht zweifelnd. Begründet wird das dadurch, dass der Zweifler einer Meereswoge (vgl. Lc. 8, 24) gleicht, die vom Winde bewegt und geschaukelt wird, d. h. zwischen Vertrauen und Misstrauen hin- und herschwankt. — v. 7. *γαρ*) nimmt das *γαρ* des v. 6 noch einmal auf, um die dort indirekt gegebene Begründung der Mahnung zum *μη διακρ.* nun direkt dadurch zu begründen, dass jener Mensch (der Zweifler) nicht wäghen soll (*οιεσθω*, vgl. Phil. 1, 17), irgend etwas zu empfangen (Korrelat des *αυτεν* nach Mt. 7, 8) von dem Herrn (d. h. nach v. 5 von Gott). — v. 8. *ανηρ διψυχος*) Apposition zu *ανδρ.*, welche die Aussage über ihn begründet, sofern die Seele des Zweiflers geteilt ist zwischen Gott und der Welt (im Sinne von Mt. 6, 24), und Gott an einem solchen kein

ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. 9 καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῇ ὑψει αὐτοῦ, 10 ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. 11 ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσῳ καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο· οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται. 12 μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δοκιμος

Wohlgefallen haben, also auch sein Gebet nicht erhören kann. Die zweite Apposition charakterisiert den so in seinem Innern beschaffenen nach seiner ganzen äusseren Lebensführung (εν πασ. τ. οδ., wie Prov. 3, 6) als einen unbeständigen und lenkt damit zu dem Gesamtverhalten der Leser in ihrer v. 2 gezeichneten Lebenslage zurück. — v. 9. καυχ. — εν) wie Jerem. 9, 22f. Der christliche Bruder ist als solcher in niedriger, gedrückter Lage (vgl. Hiob 5, 11), weil hier, wie auch anderwärts (I Kor. 1, 26), das Christentum bei den niederen Ständen Eingang gefunden hatte; aus ihr ergaben sich die πειρασμοι v. 2, sofern die Gläubigen mit dem Anbruch der messianischen Zeit auf eine Zeit auch äusseren Glücks und Wohlsins gehofft hatten. Die Hoheit, auf Grund derer er sich als eines hohen Vorzugs rühmen soll, ist der gegenwärtige, wie der ihm bereits gewisse zukünftige Heilsbesitz. — v. 10. ο δε πλουσιος) im Gegensatz zum αδελφος v. 9 ist der ungläubige reiche Jude, der ironisch aufgefordert wird, sich des Einzigen zu rühmen, was ihn wirklich von den anderen unterscheidet, der ihm bevorstehenden Erniedrigung (ταπεινωσις, wie II Sam. 16, 12. Jes. 40, 2). — ως ανθος χορτου) vgl. Jes. 40, 6: wie Grasesblume wird er vergehen. In diesem raschen Vergehen seiner Herrlichkeit liegt seine ταπεινωσις. Auch diese bedingungslose Voraussetzung des ihm bevorstehenden Schicksals zeigt deutlich, dass an die ungläubigen Reichen gedacht ist. — v. 11. ανετειλεν) eigentlicher Aor.; die detaillierte Erzählung eines solchen Herganges begründet das in v. 10 gebrauchte Bild. Zum Eintritt des Glutwindes unmittelbar mit Sonnenaufgang vgl. Jona 4, 8. Zu εξηρανεν — εξεπεσεν vgl. Jes. 40, 7. — ευπρεπεια) wie Psal. 93, 1: die Zier ihres Äusseren (vgl. Psal. 104, 30) ging zu Grunde. — εν τ. πορειαις αυτου) synonym mit τ. οδοις v. 8, wie Prov. 2, 7: mitten in seinen Wegen wird er verwelken (Hiob 15, 30). Unter Einmischung des vorhergehenden Bildes wird der gewisse Untergang des Reichen dem Verwelken der Blume entsprechend dargestellt. Diese eingehende Ausführung über das Schicksal der Reichen macht es sehr wahrscheinlich, dass der auch unter seinen ungläubigen Volksgenossen hoch verehrte Jakobus voraussetzt, es könnten manche derselben, wenn sie solche Worte seines Briefes hörten, davon getroffen werden. — v. 12. μακαριος ανηρ) wie Psal. 1, 1, gilt im Gegensatz dem αδελφ. ταπειν., der, wenn er der Aufforderung v. 9 folgt, die in seiner gedrückten Lage liegende Prüfung geduldig trägt (vgl. 2f.). — δοκιμος γεν.) geht auf die in solcher Geduld bewiesene Bewährung,

γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

13 μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτοὺς οὐδένα. 14 ἕκαστος δὲ πειράζεται, ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· 15 εἴτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκίε θάνατον. 16 μὴ

vgl. Röm. 5, 4. Der gen. app. besagt, dass der Ehrenkranz, mit dem der so bewährte geschmückt wird, das (ewige) Leben ist (vgl. Apok. 2, 10). Als Subjekt ergänzt sich nach Deut. 30, 15f. Gott, der denen, die ihn lieben (vgl. Psal. 145, 20), diesen Kranz verheissen hat. Wirken die *πειρασμοί* v. 2 die Geduld (v. 3), welche als Bewährung dieser Gottesliebe des ewigen Heils gewiss macht, so müssen sie freilich ein Gegenstand voller Freude sein.

v. 13 ff. wendet sich gegen die Klage, die offenbar oft unter den Lesern gehört ward, dass Gott sie auch zu schwer versuche. Wenn das *πειραζόμενος* im Sinne von Mc. 1, 13. I Kor. 7, 5 hier von dem Anreiz zum Sündigen steht, den eine bestimmte Lebenslage auf uns ausübt, so findet ein gewisses Wortspiel statt mit v. 12, wo dieselbe Lebenslage, sofern sie geduldig getragen wird, zur Bewährung verhilft. Nur in jenem Sinne ist die Behauptung, dass man von Gott versucht werde, eine unzulässige Entschuldigung; denn dass Gott den Menschen in Lebenslagen hineinführt, die ihm Gelegenheit zum Sündigen geben (vgl. Mt. 6, 18), ist unbestreitbar, nur dass er ihn dadurch nicht zum Sündigen veranlasst, sondern zur Überwindung des Antriebs zum Sündigen, damit er in der Prüfung bewährt werde. Zur Sache vgl. Sir. 15, 12. — *ἀπειραστος κακῶν* weil er von Bösem unversucht ist (d. h. nie zu Bösem veranlasst wird), kann er für seine Person auch keinen zum Bösen veranlassen. — v. 14. *τ. ιδίας ἐπιθ.*) die dem Menschen, wie er ist (im Gegensatz zu Gott), eigene, also die aus dem sündhaften Grunde des natürlich menschlichen Wesens aufsteigende Begierde nach dem Verbotenen. Diese wird als Buhlerin personifiziert, von welcher der Mensch (nach vom Fischfang entlehnten Bildern) herausgelockt und mittels des Köders, den ihm die Begierde vorspiegelt, herangelockt wird. — v. 15. *συλλαβοῦσα*) vgl. Gen. 4, 1. 17. Dem Bilde entsprechend, wird die Begierde als von dem mit ihr strafbaren Verkehr pflegenden Menschen befruchtet (d. h. zu ihrer Befriedigung sollicitiert) und infolge davon Sünde gebärend gedacht. Wenn aber die so erzeugte Sünde, die zunächst noch als unreifes Kind gedacht ist, nicht etwa durch rechtzeitige Umkehr in ihrer Entwicklung gehemmt, sondern zur Vollendung gekommen, d. h. die den Menschen beherrschende Macht geworden ist, so gebiert sie (womit sie gleichsam von vorn herein schwanger ist: *ἀποκτεῖ*) Tod (d. h. den Gegensatz des nach v. 12 verheissenen Lebens).

πλανᾷσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. 17 πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. 18 βουλευθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

19 ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν·

— v. 16. *μη πλανᾷσθε*) vgl. Mc. 12, 24. 27. I Kor. 6, 9: irret euch nicht, indem ihr euch, wie v. 13, wegen eures Unterliegens in der Prüfung entschuldigt. — v. 17. *πασα*) alles gute Geben (Sir. 1, 8. Phil. 4, 15) ohne Ausnahme, und darum auch jede vollkommene Gabe ist ihrem Wesen nach von oben (d. h. vom Himmel her) herabsteigend vom Vater (*παίρος* im Sinne von Hiob 38, 28), der die Himmelslichter (vgl. Psal. 136, 7. Jerem. 4, 23) erzeugt (geschaffen) hat, die hier als Symbole alles Heils und Glücks in Betracht kommen. Erst mit dem Relativsatz tritt der Gedanke hinzu, dass bei ihm jeder Wechsel ausgeschlossen ist, und darum nicht einmal Gutes und dann wieder Böses kommen kann, also auch nicht das Versuchen im Sinne von v. 13. Im Anschluss an die Vorstellung der *φωτα* wird dies so ausgedrückt, dass bei ihm kein Wechsel des Scheinens und Nichtscheinens stattfindet (*ενι*, kontrahiert aus *ενεστι*, wie I Kor. 6, 5), wie er bei den Himmelslichtern eintritt. — *αποσκίασμα*) eine durch eine Wendung der Himmelslichter (vgl. Deut. 33, 14. Sap. 7, 18) hervorgebrachte (momentane) Beschattung. — v. 18. *βουλευθεῖς*) vgl. Mt. 1, 19. Was aus eigenem Willensentschluss hervorging, entspricht ganz seinem Wesen, nämlich die Wiedergeburt, die zum *υπομενεῖν πειρασμ.* v. 12 befähigt und hier als die höchste göttliche Gabe, in der den Messiasgläubigen das spezifische Gut der messianischen Zeit zu teil geworden ist, den allgemeinen Gedanken des v. 17 aus der eigensten Erfahrung bestätigt: er hat uns gezeugt mittels eines Wahrheitswortes (*λογῳ ἀληθ.*, gen. qual.), wie es in der evangelischen Verkündigung gegeben. Zur Sache vgl. I Petr. 1, 23. — *ἀπαρχὴν τινα*) vgl. Apok. 14, 4, gewissermassen eine ihm speziell geweihte Erstlingsfrucht von allen ihm als solche schon gehörenden Geschöpfen (*κτισμάτων*, wie Apok. 5, 13. 8, 9).

v. 19. *ἴστε*) objektslos, wie Mc. 13, 32: ihr wisset Bescheid, nämlich in betreff dieser Neugeburt und der Art, wie sie zustandekommt (durch das Wort der Wahrheit). Es kommt aber darauf an, dass man diesem Worte gegenüber sich richtig verhält. Mit diesem Gedanken leitet Jak. zum ersten Hauptabschnitt des Briefes (1, 19 — 2, 26) über. — *ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι*) vgl. Sir. 5, 11. Diese Ermahnung empfängt ihre

20 ὁργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. 21 διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ὑπεκρίαν καὶ περισσεῖαν κακίας ἐν πραύτητι, δέξαθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν. 22 γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον, παραλογιζόμενοι ἑαυτούς. 23 ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστίν

Bedeutung erst durch den Gegensatz, sofern die Leser sehr beflissen waren, dies Wort andern (d. h. ihren ungläubigen Volksgenossen) zu predigen und zwar mit leidenschaftlichem Eifern, wie Kap. 3 zeigt. Während er dem zweiten Teil vorbehält, zu zeigen, warum man langsam zum Reden und insbesondere zum Zürnen sein müsse, geht er zunächst darauf ein, in welcher Weise man schnell (eifrig) zum Hören sein müsse, damit das Wort der Wahrheit seine Wirkung ausüben könne, nachdem er v. 20 in der Kürze gezeigt, woher das menschliche Zürnen so unberechtigt ist. — *δικαιοσύνην θεοῦ*) Gerechtigkeit, wie sie Gott übt, indem er nur zürnt und straft, wo beides wohlverdient ist, übt menschliches Zürnen nicht, weshalb dasselbe sein Ziel nicht erreicht. — v. 21. *διο*) wie Lc. 1, 35. 7, 7. Das *ἀποθέμενοι* bildet die notwendige Voraussetzung der Ermahnung zum rechten Hören. — *ὑπεκρία*) in sittlichem Sinne, wie *ὑπαρως* Apok. 22, 11, erhält, wie das sonst ganz unverständliche *περισεῖα* (Röm. 5, 17. II Kor. 8, 2), seine nähere Bestimmung aus dem Zusammenhang mit v. 20 und bezeichnet jede (sündige) Beflecktheit und jedes Übermass menschlichen Zürnens, wie sie der *κακία* (der böswilligen Gesinnung des Menschen) angehören, ihr entstammen. Dass es sich um dies Zürnen handelt, zeigt das von *ἀποθ.* abhängige *ἐν πραύτητι*, weil nur in der Gesinnung der Sanftmut, welche jede sündhafte Zornerregung ausschliesst, abgelegt werden kann, was den Zorn befleckt und zum Übermass bewegt. — *ἐμφυτον*) wie Sap. 12, 10, hier von dem Wahrheitswort v. 18, das in der Wiedergeburt dem Menschen eingepflanzt wird und, sofern es den Willen Gottes kundthut, zu dem ins Herz geschriebenen Gesetz (Jer. 31, 33) wird. Trotzdem muss es durch das eifrige Hören (v. 19) immer wieder aufgenommen werden, um immer fester angeeignet zu werden, weil es nur dann im stande ist, die Seele (vom Verderben) zu erretten, indem es dann die prinzipiell vollzogene Wiedergeburt immer allseitiger verwirklicht. — v. 22. *γίνεσθε δε*) Näherbestimmung des v. 21 gemeinten *δεχέσθαι*, das nicht nur im Hören des Wortes besteht, sondern auch im Thun desselben. Hieraus erhellt, dass das Wahrheitswort, welches das Evangelium verkündigt, nicht nur die Botschaft von dem durch den Messias gebrachten und noch zu bringenden Heil enthält, sondern zugleich die Forderung der durch ihn gezeigten rechten Erfüllung des göttlichen Willens. Das *παράλογ.* (Gen. 29, 25) gehört zu dem im negativen Satz wieder zu ergänzenden *γίνεσθε*: indem ihr euch selbst betrügt, gleichsam durch Trugschlüsse hintergeht. Zu *ἀκροατὴς* vgl. Jes. 3, 3. Sir. 3, 29, zu *ποιητής* I Makk. 2, 67. — v. 23. *σοικεν*) wie v. 6, veranschaulicht an einem Ver-

καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τὴν γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ· 24 κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν, καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὅποιος ἦν. 25 ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητής ἐργον, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται. 26 εἰ τις

gleich, wie zwecklos ein Hören ist, dem das Thun nicht folgt. Zu *καταν.* vgl. Lc. 12, 24. — *τ. γενέσεως αὐτ.* bezeichnet das Angesicht, womit einer geboren ist, wie *γη τ. γενεσ.* (Gen. 31, 13) das Land, wo einer geboren ist, weil er dies doch am wenigsten vergessen sollte. — *v. 24. γαρ* begründet den Vergleich durch Hervorhebung des tert. comp.; denn nicht jeder Spiegelbeschauer ist gemeint, sondern einer, der sich beschaute und weggegangen fortblieb (bem. das Perf.) und darum sofort vergass, wie er beschaffen war. Dann aber konnte ihm das *κατανοεῖν* so wenig nützen, wie wie dem blossen Hörer des Wortes das *ακροασθαι*. — *v. 25. παρακύψας εἰς* steigert das *κατανοεῖν*, weil es, wie überall, von wissbegierigem Hineinschauen steht (Prov. 7, 6. Sir. 21, 23). Ein vollkommenes Gesetz heisst das Wahrheitswort, weil es verkündet, wie der Messias den im Gesetz offenbarten Gotteswillen vollkommen zu verstehen und zu erfüllen gelehrt hat, und ein der Freiheit gegebenes, weil das dem Wiedergeborenen (v. 18) eingepflanzte Wort (v. 21) von ihm, der nicht unter der Sklaverei der *ἐπιθυμία* (v. 14f.) steht, auch befolgt werden kann. — *κ. παραμείνας* mit *παρακ.* unter einem Artikel verbunden, bezeichnet dieses als ein andauerndes, bei dem man verweilt (Gegensatz des *ἀπελήλυθεν* v. 24). Das *γενομενος* bezeichnet, dass er eben durch das *παρακ. κ. παραμ.* geworden (wie v. 12 durch das *υπομνεῖν*) nicht ein vergesslicher Hörer (*ἐπιλ.*, wie Sir. 11, 25, hier gen. qual. im Gegensatz zu dem *ἐπελάθ.* v. 24), sondern ein Thäter des Worts. Das *οὗτος* nimmt das Subjekt mit Nachdruck auf: der und kein andrer wird selig sein auf Grund seines Thuns (*ποιησ.*, wie Sir. 19, 18). Das Fut. weist auf den unmittelbaren Erfolg hin, aber die Seligpreisung gilt ihm doch nur (vgl. v. 12), weil er erst dann des Ziels gewiss ist, das ihm das Wort vermitteln kann (v. 21), der Errettung der Seele, während das Hören, dem das Thun nicht folgt (v. 22), zwecklos war (v. 23f.), weil es dies Ziel nicht erreicht. — *v. 26f.* kehrt noch einmal zu der schon v. 19 angedeuteten Neigung zu vielem Reden zurück. — *εἰ τις δοκ.* wie I Kor. 3, 18, zeigt, dass es sich dabei um ein Verhalten handelt, womit man meint seine Frömmigkeit im Dienste Gottes zu betheiligen. Dann aber müssen die Participia eben ausdrücken, worin diese Bethätigung besteht. Mit einer gewissen Ironie (vgl. schon v. 10) bezeichnet Jak. das leidenschaftliche Eifern für den Glauben, worin man dieselbe suchte, von seinem Standpunkte aus (bem. die subj. Neg.) dahin, dass man die eigene Zunge nicht im Zaum hält. Nur weil man wirklich

δοκεῖ θρησκὸς εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν ἑαυτοῦ, τοῦτον μάταιος ἡ θρησκεία. 27 θρησκεία καθαρά καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκεπτεσθαι ὁρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.

II, 1 ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. 2 ἐὰν γὰρ

auch mittels der Zunge Gott dienen kann, kann den Gegensatz (ἀλλὰ) zu dem mit der Missbilligung des *μη καλ.* indirekt geforderten Reden, welches jede leidenschaftliche Aufwallung zügelt, bilden, dass man das eigene Herz betrügt, indem man seinem auf die Bethätigung der Frömmigkeit gerichteten Streben ein falsches Ziel statt des richtigen vorhält. Zu *ματαιος* vgl. Jes. 31, 2: eitel, nichtig, weil kein Gott wohlgefälliger Dienst. — v. 27. *καθαρα* u. *αμιαντος* ganz synonym, wie *τελ. u. ολοκλ.* v. 4 (vgl. auch v. 5): rein und unbefleckt im göttlichen Urteil (*παρὰ* c. dat., wie Röm. 2, 13). — *τῷ θεῷ καὶ πατρὶ* Gott, der zugleich Vater ist, verlangt als der liebende Vater in erster Linie, dass ihm durch die Übung barmherziger Liebe gedient wird (bem. das vorausweisende *αὕτη*): Waisen und Witwen sind, wie Deut. 10, 18 und oft im A. T., als nächstliegendes Objekt barmherziger Fürsorge genannt. — *ἐπισκεπτεσθαι*) vielleicht Rem. an Mt. 25, 36. 43, wird durch *ἐν τ. θλίψ. αὐτ.* ausdrücklich auf einen Besuch in ihrer Notlage bezogen, wo sie tröstenden Zuspruchs und helfenden Eingreifens bedürfen. Das Negative schliesst sich asyndetisch an (vgl. v. 19), weil es nicht ein zweites Stück des wahren Gottesdienstes ist, sondern das, was mit jenem notwendig verbunden sein muss. Das *ἀσπιλον* entspricht dem *αμιαντος*. — *ἀπο τοῦ κόσμου*) Von der Welt als dem Inbegriff des Geschaffenen geht ein befleckender Einfluss aus, sofern die sündige Begierde des natürlichen Menschen (v. 14) durch sie erregt wird.

2, 1—18. Wie das Hören ohne Thun wertlos ist (1, 19—27), so der durch jenes erzeugte Glaube, wenn er im Verhalten verleugnet wird. — *ἐν προσωπολημψίαις*) vgl. Röm. 2, 11, hier im Plur. von den einzelnen Erweisungen der Parteilichkeit, welche um äusserer Vorzüge willen den Ungläubigen vor dem Gläubigen bevorzugt. Der Imper. *ἐχετε* verbietet, den Glauben zu haben unter solchen Erweisungen (*ἐν*, inter), die ihn verleugnen. Daher *πίστις* hier, anders als 1, 3. 6, von dem Glauben im spezifisch christlichen Sinne, d. h. von der zuversichtlichen Überzeugung, dass Jesus Christus unser Herr sei. — *τῆς δόξης*) gen. qual., zu *ἰησ. χριστ.* gehörig, da der Glaube nicht Jesum, sondern den zum *χριστος* erhöhten Jesus, dem die göttliche Herrlichkeit eignet, für unsern Herrn hält. — v. 2 führt zur Begründung der Ermahnung einen Spezialfall ein, der wohl nur als hypothetischer gesetzt wird, aber sich sicher auf dem

εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῇτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῇτι, 3 ἐπιβλέψῃτε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε· σὺ κάθου ὧδε καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε· σὺ στήθι ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, 4 οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν; 5 ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. οὐχ ὁ Θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ

Verf. bekannte Vorkommnisse gründete. — εἰς συναγωγ. ὑμῶν) Der Art. fehlt, wie 1, 26. Gemeint ist nicht ihre Synagoge im Gegensatz zur jüdischen, sondern eine Synagoge, die sie (die gläubigen Juden) besuchen, um zu erklären, warum nachher (v. 5) ohne weiteres vorausgesetzt wird, dass der Arme in schmutziger Kleidung ein Gläubiger ist, wie die Angeredeten. Absichtsvoll wird der prahlerische Luxus des Reichen geschildert, der mit goldenen Fingerringen in glänzender Kleidung (vgl. Lc. 23, 11. Act. 10, 30) die Synagoge betritt. Da es ganz undenkbar ist, dass ein solcher Reicher, namentlich nach dem, was v. 6f. von seinesgleichen ausgesagt wird, die christlichen Sonderversammlungen besucht, kann nur von einer jüdischen Synagoge die Rede und der so geschilderte einer der reichen (ungläubigen) Juden (1, 10f.) sein. — v. 3. ἐπιβλέψῃτε) vgl. Lev. 26, 9. 1 Reg. 8, 28. Psal. 24, 16, immer von wohlgefälligem Hinblicken; hier, wie die Wiederholung der Schilderung zeigt, durch den blendenden Aufzug des Reichen veranlasst (φοροῦντα, wie Mt. 11, 8). Von offizieller Platzanweisung ist natürlich nicht die Rede, sondern die Leser, also die etwa anwesenden gläubigen Juden beeifern sich, dem reichen Ungläubigen einen bequemen Platz anzuweisen, der arme Gläubige mag stehen oder sich auf dem Boden unterhalb seines Fusschemels niederlassen. Das μου steht, weil es doch zunächst ein einzelner aus den ὑμεῖς ist, der dem Reichen seinen bequemen (mit einem Fusschemel versehenen) Platz einräumt, den christlichen Bruder aber sich selbst überlässt. — v. 4. οὐ διεκρίθητε) kann nur im Sinne von 1, 6 genommen werden: seid ihr dann nicht zweifelhaft geworden in eurem eigenen Innern? Da aber im Glauben an sich ein Urteil über den Wert von Reich und Arm nicht gegeben ist, setzt das notwendig voraus, dass der Arme ein gläubiger Bruder war, und dass seine verächtliche Behandlung ein Irwerden an dem Wert des eignen Glaubens involviert. — κριταὶ) geht auf das Urteil, das sich in ihrem Verhalten über den Wert des reichen Ungläubigen im Verhältnis zu dem armen Gläubigen (in der προσωπολήμψ. v. 1) aussprach, und das διαλογ. πονηρ. (gen. qual.) bei ihnen voraussetzt. Der Plur. steht wie v. 3, weil, was der eine that, auch wohl die andern gethan hätten und jedenfalls nicht missbilligten. — v. 5. ο Θεός) mit Nachdruck vorangestellt, hebt hervor, wie anders Gott die Armen gewertet hat, indem er sie zu Gliedern der Gemeinde erwählte, und zeigt aufs neue, dass der Arme ein Gläubiger

κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγέιλαι τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; 6 ὑμεῖς δὲ ἡτιμάσατε τὸν πτωχόν. οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν, καὶ αὐτοὶ ἔκλουν ὑμᾶς εἰς κριτήρια; 7 οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς; 8 εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφὴν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε· 9 εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, ἁμαρτίαν

war, da die Berufung auf ein Thun Gottes, das bei dem in Rede stehenden Armen gerade nicht stattgefunden hätte, doch höchst seltsam wäre. — τῷ κόσμῳ) wie 1, 27: in bezug auf weltliche Güter. Der Dat. steht zur Bezeichnung der Sphäre, auf welche das generelle Prädikat eingeschränkt wird; denn andererseits sind sie gerade erwählt, reich zu sein auf Grund Glaubens (ἐν πίστει) durch den mit diesem schon gegenwärtig gegebenen Besitz an Heilsgütern, und zu solchen, die bestimmt sind, das (zukünftige) Reich zu besitzen (κληρ., wie Jerem. 8, 10. Röm. 4, 13). Zur Sache vgl. Lc. 6, 20. I Kor. 1, 26 ff. Das ἧς steht attrah. statt ἣν. — τ. ἀγαπ. αὐτ.) wie 1, 12. Daraus folgt, dass Gott gerade unter den Armen solche fand, in denen sich noch am meisten echte Frömmigkeit (Liebe zu Gott) erhalten hatte, und die er sich darum auserkor. — v. 6. τὸν πτωχόν) blickt auf ihr Verhalten gegen den Armen v. 3 zurück, den sie durch dasselbe gering achteten, und der darum ein erwählter Armer (Gläubiger) gewesen sein muss (vgl. zu v. 5). Das wird aber dadurch vollends klar, dass ihnen die Reichen, zu denen der v. 2f. erwähnte gehört, als solche gegenübergestellt werden, welche die (messiasgläubigen) Leser unterdrücken (καταδυναστεύουσιν, vgl. Exod. 1, 13. Ezech. 18, 12. Sap. 2, 10), d. h. sie ihre soziale Übermacht um so mehr fühlen lassen, als die Leser von ihnen nun für Ketzer gehalten wurden. Das αὐτοὶ — ὑμᾶς stellt sie noch einmal in den Gegensatz zu den Lesern und charakterisiert sie dadurch als Ungläubige. Zu ἐκλυνεῖν εἰς vgl. Act. 16, 19, zu κριτήρια (Richterstühle) Exod. 21, 6. Jud. 5, 10. Dan. 7, 10. Die Gläubigen aus den Juden standen also noch unter der Synagogalgerichtsbarkeit. — v. 7. τὸ ἐπικληθ.) kann nach der Analogie von Jerem. 14, 9. Am. 9, 12. II Chron. 7, 14 nur der Name Christi sein, der als der Name ihres κυριος v. 1 über sie genannt ist. Die Reichen aber, die den Namen Christi lästern, können nur ungläubige Juden sein. — v. 8. μέντοι) mit folgendem δε: wenn ihr freilich u. s. w. Man entschuldigte sich offenbar damit, dass man auch dem Ungläubigen gegenüber ein königliches, d. h. alle andre beherrschendes Gesetz, wie es Lev. 19, 18 nach Mt. 22, 39f. geschrieben steht, erfüllen müsse. Jak. gesteht zu, dass sie damit recht thun (καλ. π., wie Mt. 12, 12. I Kor. 7, 38). — v. 9. προσωπολημπτεῖτε) vgl. v. 1: wenn ihr aber Parteilichkeit übt, so thut ihr Sünde, indem ihr von dem Gesetz, das ja Parteilichkeit verbietet (Deut. 16, 19), als Übertreter überführt

ἐργάζεσθε, ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται. 10 ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταισῇ δὲ ἐν ἐνί, γέγονεν πάντων ἑνοχος. 11 ὁ γὰρ εἰπὼν· μὴ μοιχεύῃς, εἶπεν καί· μὴ φονεύῃς· εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις, φονεύεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου. 12 οὕτως λαλεῖτο καὶ οὕτως ποιεῖτε, ὡς διὰ νόμον ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι. 13 ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῇ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.

14 τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα

werdet (ελεγχ., wie Gen. 21, 25). Hier ist das (ATliche) Gesetz, aus dem ja auch das Gebot v. 8 entlehnt ist, als für die Gläubigen verbindlich gedacht, natürlich in der Auffassung Jesu (1, 25), welche die Nächstenliebe zum Hauptgebot macht. — v. 10. *οστις* ohne *αν*, weil schon der folgende Conj. die Abhängigkeit von Umständen ausdrückt. Dass sie als Übertreter schlechthin verurteilt werden, wird dadurch begründet, dass, wer irgend (falls irgend einer) das ganze Gesetz hält (τηρηση, vgl. I Sam. 15, 11. Prov. 3, 1), strachelt aber (πταιση, wie Deut. 7, 25) in einem Gesetz (vgl. v. 8), schuldverhaftet geworden ist allen. Zu *ενοχος* c. gen. vgl. I Kor. 11, 27 und zur Sache Mt. 5, 18. 19. Gal. 5, 3. — v. 11. Das Ehebruchverbot steht vor dem Mordverbot, wie Mc. 10, 19, nach jüdischer Überlieferung, beide aber sind die ersten, welche die Nächstenpflicht im allgemeinen betreffen. Die objektive Negation (*ου*) steht im Bedingungssatz, weil sie ausschliesslich zum Verb. gehört: wenn du aber des Ehebruchs dich enthältst. — v. 12. *οιτως* Dem v. 10f. entwickelten Grundsatz gemäss sollen sie reden (also sich nicht entschuldigen, wie v. 8) und also thun, als solche, die (*ως*) durch einen *νομος ἐλευθερίας* (vgl. 1, 25), dem gegenüber man sich nicht mit seiner sittlichen Gebundenheit entschuldigen kann, gerichtet werden sollen. — v. 13. Die Übung der Barmherzigkeit (gegen Bedürftige) erscheint, wie 1, 27, als die spezifische Erfüllung des Liebesgebots (v. 8) im Gegensatz zu der vorgeblichen Liebesübung gegen die Reichen, von denen man Wiedervergeltung hofft. Dem Unbarmherzigen ist nach dem Grundsatz der äquivalenten Vergeltung (vgl. Mt. 18, 35) das Gericht ein unbarmherziges. — *κατακαυχεται* vgl. Jerem. 50, 11. Sachar. 10, 12 und c. gen., wie Röm. 11, 18. Es rühmt sich Barmherzigkeit wider Gericht, weil kein Gericht ihr etwas anhaben kann. Im Bewusstsein seiner immer noch mannigfachen Verfehlungen muss auch der Gläubige auf ein barmherziges Gericht rechnen, und er darf es kühnlich thun, wenn er selbst Barmherzigkeit geübt hat, die ja nach Mt. 5, 7 mit Barmherzigkeit (im Gericht) vergolten wird.

2, 14—26. Der Glaube ohne seine Bewährung in Werken ist wertlos. Dritter Parallelabschnitt zu 1, 19—27. 2, 1—13, weshalb von vorn herein der Gedanke an einen Lehrstreit über die Frage der Rechtfertigung ausgeschlossen ist; es handelt sich, genau wie 1, 22. 26, um eine Auf-

δὲ μὴ ἔχη; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; 15 ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ λειπόμενοι τῆς ἡμετέρας τροφῆς, 16 εἴπη δὲ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν· ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, μὴ ὥστε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτηδεῖα τοῦ σώματος, τί τὸ ὄφελος; 17 οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, νεκρά ἐστὶν καθ' αὐτήν. 18 ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν

deckung des thörichten Selbstbetrugs, wenn man mit einem toten Glauben das demselben verheissene Heil (v. 5) zu erlangen glaubt. — *τι το οφελος*) vgl. Hiob 15, 3. Der Art. weist, wie I Kor. 15, 32, auf den Nutzen hin, den man sich von dem Glauben (natürlich im Sinne von v. 1) verspricht, wenn man gegen die bisherigen Ausführungen über die Notwendigkeit, sein Hören im Thun zu bewähren, seinen Glauben nicht in seinem Verhalten zu verleugnen, sich darauf beruft, dass man ja Glauben habe, worauf es doch vor allem (bei den messiasgläubigen Juden) ankomme. Bem. die betonte Voranstellung von *πιστιν*, durch die gesperrte Stellung des *εχειν* noch gehoben. In der Frage mit *μη* (vgl. Mc. 2, 19) liegt die Verneinung als selbstverständlich gegeben. Ausdrücklich wird der Nutzen, den man sich von dem Glauben als solchem verspricht, dahin formuliert, dass er (im Endgericht vom Verderben) erretten kann (1, 21), da ja von selbst klar ist, dass das Gericht, welches dem Verderben überantwortet, über die Werke des Menschen ergeht (vgl. v. 13). Es wird nicht eine falsche Theorie bekämpft, sondern eine verkehrte Praxis als sinnwidrig aufgewiesen. — v. 15. *αδελφος η αδ.*) macht die Verpflichtung zur thätigen Hilfe fühlbar: wenn sie sich nackend (mangelhaft bekleidet) befinden (*υπαρχ.*, wie Psal. 54, 20. 145, 1) und der täglichen Nahrung entbehren (1, 5). — v. 16. *εξ υμων*) appelliert an das, was sie selbst in solchem Falle sinnwidrig finden würden. — *υπαγετε εν ειρηνη*) wie Jud. 18, 6, vgl. Mc. 5, 34. Die warme Teilnahme an der Not des Bedürftigen ausdrückende Aufmunterung, in einem durch keine Not getrüben Wohlsein hinzugehen, sich zu wärmen und zu sättigen, ist nutzlos (*τι το οφελος*, wie v. 14), vermag den Armen nicht aus seiner Not zu retten, wenn man ihm nicht das für den Leib Notwendige (*επιτηδεια*, vgl. I Chron. 28, 2. I Makk. 14, 34) bietet. Bem. das *ωστε*, da ja der *τις*, auch wenn er selbst das Notwendige nicht zu geben hätte, doch dafür sorgen könnte, dass die, zu denen er gehört, es darbieten. — v. 17. *ουτως και*) Wie eine in leeren Worten sich äussernde Barmherzigkeit nutzlos ist, weil sie nicht Abhilfe der Not bewirkt, so ist auch der Glaube, falls er nicht Werke hat (v. 14), tot, weil er nicht, wie alles Lebendige, sich in Wirkungen äussert, weil er die von dem erhöhten Herrn, an den er glaubt, geforderte wahre Erfüllung des Gesetzes nicht wirkt. — *καθ εαυτην*) gehört zu *νεκρα* und bezeichnet, dass dies Prädikat ihm in Gemässheit seiner eigenen Beschaffenheit (nicht, weil er irgendwie an seiner Bethätigung gehindert) eignet. — v. 18. *αλλ ερει τις*) führt, wie I Kor.

ἔχεις, καὶ γὰρ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, καὶ γὰρ σοι δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. 19 σὺ πιστεύεις ὅτι εἰς ὁ θεὸς ἐστίν; καλῶς ποιεῖς — καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν —, 20 θέλεις δὲ γνῶναι, ὡς ἀνθρώπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν;

15, 35, die Einrede eines ein, der den von Jak. seit v. 14 Bekämpften verteidigen will. Die in der Lebhaftigkeit der Polemik direkt gefasste Einrede ist, wie der Inhalt zeigt, indirekt gedacht: dass du (der Angegriffene) Glauben (worauf es doch im Christentum vor allem ankommt) hast, und ich (der Angreifer) Werke habe, d. h. doch immer nur etwas für den Christen weniger Charakteristisches. Es wird dadurch das *ερεῖ τις* gewissermassen zur Parenthese, und der Einwurf von dem Schreibenden selbst angeeignet. — *χωρὶς τ. ἐργων* vgl. Röm. 3, 28. 4, 6. Um diese Einrede zu widerlegen, fordert Jak. den von ihm Bekämpften auf, ihm zu zeigen (*δεῖξον*, im Sinne von: nachweisen) seinen Glauben ohne Vorhandensein der Werke. Das *σου* fehlt, weil es sich eben um die von Jak. angeblich einseitig betonten Werke handelt. — *καὶ γὰρ σοι δεῖξω*) knüpft absichtlich an die Form der Einrede an und betont das *σοι*, da jener ja gerade den Besitz des Glaubens vorauszuhaben meint. Das *μου* nach *πιστιν* fehlt, weil es sich auch hier um den Nachweis handelt, dass der (angeblich von Jak. vernachlässigte) Glaube gar nicht fehlen könne, wo die Werke vorhanden sind. — v. 19 kehrt nach Beseitigung des Einwandes v. 18 zu der Grundthese zurück, dass ein toter Glaube (v. 17) unmöglich retten kann (v. 14). Das betonte *σὺ* zeigt, dass es sich um den von Jak. Bekämpften handelt, von dem sein Verteidiger (v. 18) hervorhob, dass er doch immerhin Glauben habe. Es gilt also an dem Wesen des Glaubens als solchem zu zeigen, dass er an sich keine errettende Kraft haben könne. Das kann aber nicht an dem Wesen des christlichen Glaubens dargelegt werden, der, wenn er rechter Art (lebendig und nicht tot) ist, allerdings diese Kraft hat. Daher geht Jak. auf das Fundamentaldogma des Monotheismus (Deut. 6, 4, nur mit nachdrücklicher Voranstellung des Prädikats: *εἰς ὁ θεὸς ἐστίν*) zurück, das wirklich als eine rein theoretische Überzeugung nicht im stande ist, ein bestimmtes Verhalten zu bewirken und darum auch an sich nicht erretten kann. — *καλῶς ποιεῖς*) wie v. 8. Dass auch die Dämonen ein solches Glauben haben und dabei vor dem Gerichte Gottes schauern (*φρίσσουσιν*, vgl. Hiob 4, 15. Dan. 7, 15), wie man aus Mt. 8, 29. Mc. 1, 24 weiss, zeigt, dass ein solches Glauben nicht erretten kann (v. 14). — v. 20. *Θέλεις δε*) tritt, wie v. 9, dem *καλῶς ποιεῖς* entgegen, wodurch *καὶ* — *φρίσσουσιν* zu einer Parenthese wird. — *κενε*) inhalteleer, wie Jes. 59, 4; hier: leer an Einsicht. Der (christliche) Glaube ohne die Werke ist ein blosses, theoretisches Überzeugtsein (wie das *πιστεῖν* v. 19) und daher ebenso unwirksam (*ἀργή*, wie Sap. 14, 5. 15, 15), d. h. unfähig

21 Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνεύγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; 22 βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη· 23 καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ

zu bewirken, was er bewirken soll, die Errettung (v. 14). — v. 21. αβρ. ο πατηρ ημ.) Die Apposition motiviert, weshalb gerade an ihm die Frage exemplifiziert wird; ebendarum wird auch das Subj. nachdrucksvoll vorangestellt, selbst vor das ον, das, wie v. 4. 5, eine Frage einleitet, deren Bejahung als selbstverständlich vorausgesetzt wird. — ες εργ. εδικαιωθη) im Sinne von Mt. 12, 37, aus welcher Stelle auch erhellt, dass es von dieser Gerechterklärung abhängt, ob einer im Gericht errettet wird, und dass daher die Frage, was dieses zu bewirken im stande ist, sich danach beantwortet, wovon jene abhängt. — ανεγκας) mit επι το θυσιαστ., wie Gen. 8, 20. Lev. 14, 20. Zur Sache vgl. Gen. 22, 9. In der Segnung Gen. 22, 16 ff. wegen dieses εργον liegt seine Gerechterklärung, vgl. I Makk. 2, 52. — v. 22. συνεργει) Dass der Glaube Abrahams (der ja ausser Frage steht) es war, der seinen Werken zur δικαιοσυνη verhalf (vgl. III Esr. 7, 2. I Makk. 12, 1. Röm. 8, 28) und somit sich wirksam (im Sinne von v. 20) erwies, ist allerdings ersichtlich, wenn jenes ανεγκαι, das ohne unbedingtes Gottvertrauen nicht möglich war (vgl. Hebr. 11, 17), dieselbe herbeiführte. — και — ετελειωθη) hängt notwendig noch von οτι ab, da nur, weil aus v. 21 zugleich ersichtlich ist, dass der Glaube Abrahams von einem Thun her, in welchem sich derselbe in der schwersten Probe bewährte, zu seiner Vollkommenheit gelangte (τελειος wurde im Sinne von 1, 4), daraus folgen kann, dass der Glaube ohne (solche) Werke unwirksam ist im Sinne von v. 20. Hier wird es ganz klar, dass die Werke nicht äusserlich zum Glauben hinzukommen oder ihn als vollkommenen erweisen, sondern dass er seinem Wesen nach vollendet wird, wenn er Werke, wie die Gehorsamsthat Abrahams, erzeugen hilft. — v. 23. και επληρωθη) wie Mt. 1, 22. Act. 1, 16, zeigt, dass die Schriftstelle (γραφη, wie Mc. 12, 10. Lc. 4, 21) Gen. 15, 6 als eine Weissagung gefasst wird, sofern Gott das Glauben Abrahams nur als Gerechtigkeit anrechnen konnte, weil er seine Bewährung in der grössten Gehorsamsthat voraussah, und so erfüllte sich dieselbe in dem συνεργει — κ. ετελειωθη v. 22. Durch das δε (statt και LXX) wird, wie Röm. 4, 3, das επιστευσεν stärker im Gegensatz zu dem nach gewöhnlicher Anschauung zu erwartenden Thun Abrahams betont. — φιλος θεου) nach Jes. 41, 8. II Chron. 20, 7 im Urtext (nicht den LXX), daher im Sinne dessen, der Gott in vollkommenem Masse lieb hat (1, 12. 2, 5) vgl. 4, 4. Nur in diesem Sinne schliesst sich auch diese Benennung durch Gott an die in der Erfüllung jener Schriftstelle sich vollendende Verwirklichung des δικαιωσθαι an, da Gott nur für gerecht erklären kann den, der in der Erfüllung des Grundgebots sich als den Gott Liebenden

φίλος Θεοῦ ἐκλήθη. 24 ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦνται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 25 ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα; 26 ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρὸν ἐστίν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστίν.

III, 1 Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες

bewährt hat. — v. 24 bestimmt in dem mit *ορατε* (ihr seht) gezogenen Schlussresultat das *ἐξ ἔργων* v. 21 nach 22 dahin, dass es das *ἐκ πίστεως* nicht ausschliesst, aber ein blosses *ἐκ πίστεως*. — v. 25. *ὁμοίως* vgl. Mc. 4, 16: in analoger Weise aber auch Rahab, die Hure (vgl. Jos. 2, 1. 6, 17). Bem. dieselbe Wortstellung, wie v. 21, und den doppelten Gegensatz zu *ἀβρ. ο πατηρ ημ.*: auch an ihr, die in allem das Gegenstück des frommen Vaters Abr. war, lässt sich dasselbe erweisen. Das *ἐδικαιώθη* (v. 21) sieht Jak. thatsächlich verwirklicht in ihrer Errettung aus dem über Jericho verhängten Strafgericht (Jos. 6, 25), die nur erfolgen konnte, wenn sie von Gott für gerecht (ihm wohlgefällig) erklärt war. Dies widerfuhr ihr aber, weil sie, wie Abr. durch sein *ἀνεγκας* v. 21, durch die Aufnahme (*υποδ.*, wie Tob. 7, 8. I Makk. 16, 15) der Boten (hier im Sinne von Mal. 3, 1. Lc. 9, 52), d. h. der Kundschafter, und ihre Rettung den Glauben an den Gott Isr.'s, der jene gesandt, bewährt hatte. Bem. das *ἐκβαλ.* (Mc. 1, 34. 43), das die dringende Eile malt, mit der sie dieselben zur Flucht trieb, und den dat. loc., wie Röm. 4, 12. — v. 26. *ὡσπερ*) mit korrespondierendem *οὕτως*, wie Mt. 24, 27. 37. Bem. die Gleichnisform, in der nicht die einzelnen Gegenstände mit einander verglichen werden, sondern das Verhältniss derselben das tert. comp. bildet: Wie der Leib ohne den (ihn beseelenden) Geist tot ist, so ist der Glaube ohne Werke (weil es ihm an der Lebenskraft fehlt, die solche hervorbringen müsste) tot (v. 17). Dadurch wird begründet, dass auch die Rahab nur durch das von ihrem Glauben erzeugte Werk gerechtfertigt wurde.

3, 1 beginnt im Anschlusse an das *βραδὺς εἰς το λαλῆσαι* 1, 19 (vgl. 1, 26) der zweite Hauptabschnitt des Briefes (3, 1—4, 12). Daher kann auch das *διδάσκαλοι γίνεσθαι*, wovor gewarnt wird, unmöglich auf ein Sichhinzudrängen zum Lehren in der Gemeinde gehen, zumal man nicht begreift, wie es dabei zu den Zungenstünden kommen soll, vor denen Jak. im Folgenden so nachdrücklich warnt, sondern nur nach 1, 19. 26 im Sinne von Röm. 2, 19f. genommen werden. Es erhellt daraus, dass viele nach einem spezifisch jüdischen Fehler (vgl. schon Mt. 7, 3ff.) mehr im Belehren, Bessern und Bekehren der ungläubigen Volksgenossen ihren Glauben zu bewähren suchten, als in den 2, 14—26 geforderten Werken.

ὅτι μᾶλλον κρίμα λημψόμεθα. 2 πολλὰ γὰρ πταίμεν ἅπαντες· εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἄνθρωπος, δυνατὸς χαλινάγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα. 3 εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινούς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν, καὶ

Das *εἰδοτες* führt (wie das *γινωσκ.* 1,3) den Gedanken ein, durch den sie sich davon abhalten lassen sollen. — *μειζ. κριμ. λημψ.*) vgl. Mc. 12, 40, weil mit der grösseren Aufgabe, die man übernimmt, die Verantwortung wächst und das Strafurteil für den Fall, dass man ihr nicht gerecht wird (vgl. Lc. 12, 48). In der 1. pers. plur. schliesst sich Jak. mit ein, da er ja selbst in diesem Briefe die Leser zu belehren und zu bessern sucht. — v. 2. *πολλα*) adverbial, wie Mc. 1, 34. 45. Weil wir ohnehin alle (also nicht bloss die, welche sich zu Lehrern andrer aufwerfen) vielfältig fehlen (2, 10), liegt die Gefahr so nahe, auch bei jener Aufgabe, die wir uns stellen, zu fehlen und uns dadurch ein Strafurteil zuzuziehen. Die Begründung wird aber fortgesetzt durch die Erwägung, dass gerade Verfehlungen im Worte am schwersten zu vermeiden sind, und darum der, welcher sich zum Lehrer andrer aufwirft, am häufigsten fehlen und ein schwereres Strafurteil sich zuziehen wird. Auch das allgemeine *εν λογω* zeigt, dass es sich nicht um Lehrvorträge in der Gemeinde, bei denen doch nur ihr Inhalt für die Beurteilung des Lehrers in Betracht käme, sondern um die Art des (belehrenden oder bessernden) Redens handelt. Bem. die objektive Negation im Bedingungssatz, wie 2, 11, weil sie ausschliesslich zum Verbalbegriff gehört, denselben in sein Gegenteil verkehrend: wenn einer im Wort fehllos ist. Das *τελειος* wird näher bestimmt, wie 1, 8, durch die Apposition: *δυνατος*, fähig, auch den ganzen Leib, d. h. alle Organe der sittlichen Lebensthätigkeit, deren sich die Sünde (in der Form der *επιθυμια*) immer wieder zu bemächtigen sucht (Röm. 6, 12), so zu zügeln, dass er sie in seiner Gewalt behält. Das *και* zeigt, dass der Ausdruck absichtlich gewählt ist, um auf das Zügeln der Zunge (1, 26) anzuspielen. Da die im Herzen wohnende Sünde am unmittelbarsten und leichtesten im Worte hervortritt (vgl. Mt. 5, 22), wird derjenige, welcher die sittliche Kraft hat, sich im Wort zu beherrschen, auch jeder andern Selbstbeherrschung (zur Vermeidung von Thatsünden) fähig sein. — v. 3. *ει δε*) markiert den Gegensatz zu *ει τις* v. 2. Der mit grossem Nachdruck voranstehende (zu *τα στοματα* gehörige) Genit. *τ. ιππων* zeugt, dass es bei den Pferden anders ist. Wenn wir ihnen die Zügel in die Mäuler legen, damit sie uns gehorchen sollen, so führen wir auch ihren ganzen Leib mit fort (*μεταγομεν*, wie I Reg. 8, 48. II Chron. 36, 3). Bei den Menschen dagegen lässt sich nicht, wenn man einen Teil in seiner Gewalt hat, der ganze Leib regieren, sondern man muss sich zuvor ganz und gar in seiner Gewalt haben, wenn man die Zunge zügeln will. Darum ist ihre Beherrschung so schwer, und die Verfehlungen im Wort (v. 2), die uns die schwere Verantwortung (v. 1) zuziehen, stellen sich so leicht

ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν· 4 ἰδοὺ καὶ τὰ πλοῖα, τηλικαῦτα ὄντα καὶ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα, μετάγεται ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου, ὅπου ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούλεται· 5 οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα μικρὸν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλη αὐχεῖ. ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει· 6 καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ. ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν

ein. — v. 4. ἰδοὺ zeigt, dass keineswegs das zweite Gleichnis nur ein andres Analogon des v. 3 besprochenen sein soll, dass also das καὶ (auch) nur den Übergang in ein neues Lebensgebiet markiert. Hier tritt sofort als neues tert. comp. hervor, dass die Schiffe, obwohl sie so gross sind (τηλικ., wie II Makk. 12, 3) und dazu von schweren (heftigen) Winden (vgl. Prov. 27, 16) getrieben werden, doch mit fortgeführt, d. h. gelenkt werden von einem Steuerruder (πηδ., wie Act. 27, 40), welches doch nur ein allerkleinster Teil des so grossen Schiffes ist. Das οὖν steht statt οὖο, das im N. T. nicht vorkommt. Der Zusatz ist notwendig, weil das Schiff ja nicht von dem Steuerruder an sich, sondern von dem dasselbe in Bewegung setzenden Willen (ορμη, impetus, wie Prov. 3, 25. Act. 14, 5) des Steuermanns gelenkt wird. Hier also handelt es sich darum, dass ein kleiner Teil im stande ist, dem Ganzen seine Richtung zu geben, also die grösste Wirkung auf dasselbe auszuüben. — v. 5. οὕτως καὶ wie 1, 11. 2, 17, zeigt, dass die Pointe des Vergleichs v. 4 in der Kleinheit eines Theiles, verglichen mit seinen grossen Wirkungen, liegt, durch die sich die Zunge auszeichnet. Bem., wie diese Auszeichnung ein „Sich grosser Dinge rühmen“ genannt wird, obwohl es sich um thatsächliche Wirkungen handelt, da die Form, in der die Zunge Vorzüge kundzugeben pflegt, das Rühmen ist. — ἰδοὺ wie v. 4. Das ἡλίκον bezeichnet in frappantem Gegensatz den hohen Grad der Kleinheit eines Feuers im Verhältnis zu dem hohen Grade der Grösse (ἡλίκην) der Waldmasse (ὕλην, wie Jes. 10, 17), die es anzündet (ἀναπτει, wie Joel 1, 19. Mal. 4, 1). — v. 6. καὶ Auch die Zunge ist ein Feuer wegen der gleichen im weiten Umkreis verheerenden Wirkungen, die sie ausüben kann. Zum Bilde vgl. Prov. 16, 27. Bem. das Fehlen der Cop., wie 1, 12. 2, 13. Da ο κόσμος (Prov. 17, 4 LXX) τ. ἀδικ. die Zunge als den Inbegriff aller Ungerechtigkeit bezeichnet, also ihrem Wesen nach charakterisiert, kann es nicht Apposition zu πῦρ sein, das hier allein nach seinen Wirkungen in Betracht kommt, sondern besagt, dass jede Art der Ungerechtigkeit mittels ihrer verübt wird. Dass sie sich als den Inbegriff alles Bösen unter unsern Gliedern darstellt, wird dadurch begründet (bem. das artikulierte Part.), dass sie es ist, die den ganzen Leib befleckt, d. h. alle Glieder desselben zu allen möglichen (mit Schuld befleckenden) Sünden verleitet, indem es von Wortsünden so leicht zu Thatensünden kommt. — φλογίζουσα vgl. Psal. 97, 3. Dan. 3, 27. Mit Wiederaufnahme

τῆς γενέσεως καὶ φλογίζομένη ὑπὸ τῆς γέννης. 7 πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἐρπετῶν τε καὶ ἐναλίων δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ· 8 τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδείς δαμάσαι δύναται ἀνθρώπων. ἀκατάστατον κακόν, μωσὴ ἰοῦ θανατηφόρον. 9 ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν κύριον

des Bildes vom Feuer (vgl. 1, 11) wird die Zunge weiter charakterisiert als die, welche das Rad (Psal. 83, 14) der Geburt (1, 23), d. h. das von der Geburt an umlaufende Rad des menschlichen Lebens in Flammen setzt, sofern die rastlose Bewegung desselben das einmal entzündete Feuer (der Sünde) bald überall hin verbreitet. — *υπο τ. γεννησης*) kann, da die Hölle nirgends im N. T. schon gegenwärtig Aufenthaltsort des Teufels ist, sondern die Stätte des göttlichen Zornesfeuers (Mt. 5, 22), nur bezeichnen, dass die verderblichen Wirkungen der Zunge, wenn sie von der Hölle entzündet wird, zugleich die göttliche Strafe für die Zungenünden sind. — *v. 7f. γαρ*) Diese verderbliche Macht der Zunge wird dadurch begründet, dass sie so schwer zu regieren ist, also die Sünde so leicht Macht über sie gewinnt und, nachdem einmal die Zunge in ihren Dienst getreten, ihre Herrschaft immer weiter verbreitet (vgl. zu v. 2). Diese Schwierigkeit wird aber zunächst durch einen Gegensatz illustriert. — *τη φύσει τ. ἀνθρ.*) dat. instr., weil ausdrücklich jede Natur der Tiere (vgl. die Einteilung der Tierwelt Gen. 9, 2) als thatsächlich bezähmbar dargestellt wird durch die menschliche Natur, sofern es in der Erhabenheit der menschlichen über die Tiere begründet ist, dass diese von Menschen gebändigt werden und thatsächlich vielfach gebändigt sind (Perf.). — *v. 8.* Das betont gestellte *δαμάσαι* (Mc. 5, 4) besagt, dass die Zunge zu bezähmen keiner vermag unter Menschen (bem. die gesperrte Stellung des *οὐδείς*—*ἀνθρ.*). Die Hyperbel, die darin liegt, beschränkt sich von selbst durch 1, 18. Das *ἀκατάστ.* (1, 8) leitet zu v. 9 über, sofern angedeutet werden soll, dass auch da, wo sie einmal heiligem Zwecke dient, sie daneben ebenso zu unheiligem gebraucht wird: ein unbeständiges Übel ist sie, voll todbringenden Giftes. Es muss notwendig *η γλῶσσα ἐστιν* ergänzt werden, um *μωσὴ* (Prov. 6, 34) anknüpfen zu können. Zur Sache vgl. Psal. 140, 4. — *v. 9* zeigt, dass die ganze Ausführung über die schwere Vermeidlichkeit und die verderbliche Wirkung der Zungenünden die Warnung v. 1f. unterstützen soll. Es muss vorgekommen sein, dass man im Zorn (1, 19) über die Unempfänglichkeit solcher, die sich nicht belehren und bekehren liessen, den Fluch aussprach. Die kommunikative Redeweise mildert nur den Vorwurf, sofern Jak. sich nicht von denen ausschliessen will, bei denen, wenn man nicht auf seiner Hut ist, dies vorkommen kann. Das absichtsvoll wiederholte *ἐν αὐτῇ* steht in hebraisierender Weise rein instrumental, wie Lc. 22, 49. — *τον κύριον*) von Gott, wie 1, 7, der, wie 1, 27, zugleich als Vater bezeichnet wird, weil der Christ ihn als solchen insbesondere zu preisen (*εὐλογ.*, wie Jud. 5, 2.

καὶ πατέρα, καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοῖς καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ γεγονότας· 10 ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα. οὐ χρεῖ, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι. 11 μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὁπῆς βρῦει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρὸν; 12 μὴ δύναται, ἀδελφοί μου, συκῇ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα; οὔτε ἄλκυον γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ.

13 τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραύτητι σοφίας. 14 εἰ δὲ

Jes. 12, 1) hat. Zum Gegensatz des καταρώμεθα vgl. Gen. 27, 29. Röm. 12, 14. Dass die Menschen nach Gen. 1, 26 als nach seiner Ähnlichkeit gewordene bezeichnet werden, erschwert die Verschuldung des Fluchens. — v. 10. οὐ χρεῖ) verb. impers. im Sinne von: es soll dieses nicht in solcher Weise geschehen. Das Fluchen ist an sich sündhaft und wird es doppelt, sofern das Hervorgehen von Loben und Fluchen aus demselben Munde selbst jenes entwertet und naturwidrig ist, wie die folgenden Gleichnisse zeigen. — v. 11. μήτι) Verstärkung der verneinenden Frage, wie Mt. 7, 16. Mc. 4, 21: doch nicht etwa sprudelt die Quelle aus derselben Öffnung (οπη, wie Exod. 33, 22) das Süsse und das Bittere? Zu diesem Gegensatz vgl. Apok. 10, 9 f. — v. 12. ποιῆσαι) nach Analogie von καρπὸν ποιεῖν Gen. 1, 11: es kann doch nicht ein Feigenbaum Oliven tragen oder ein Weinstock Feigen? Vgl. Mt. 7, 16. Da kein Gewächs Früchte eines andern tragen kann, so ist dadurch das Tragen verschiedenartiger schlechthin ausgeschlossen. — οὐτε) knüpft an die in der Frage liegende Verneinung an, um noch den Gedanken dahin zu steigern, dass salziges Wasser (ἀλκυον, wie Num. 34, 3) nicht süßes (also sein Gegenteil) hervorbringen kann.

v. 13. τίς) Die Frage, wer unter ihnen weise und verständig (beides rein synonym, wie Deut. 1, 13. 4, 6, vgl. die ebenso synonymen Ausdrücke 1, 4. 27) sei, lenkt zu v. 1 zurück; denn indem sie sich zu Lehrern andrer aufwerfen, beanspruchen sie eben, dies in besonderem Grade zu sein. — δειξάτω εἰς) wie 2, 18: er weise nach aus seinem schönen (trefflichen, wohlgefälligen) Wandel (ἀναστροφή, schon Tob. 4, 14. II Makk. 5, 8) seine Werke, d. h. die Werke eines σοφὸς und ἐπιστήμων, wie er es zu sein beansprucht. Da die Weisheit überall das rechte Verhalten lehren soll, so kommt es bei dem Weisen nicht sowohl auf sein Lehren an, als vielmehr darauf, dass man aus seinem eignen Wandel ersehe, wie der Weise sich verhält, d. h. auf sein Beispiel. — ἐν πραύτητι) gehört zu δειξάτω. Sanftmut, als Gegensatz alles zornmütigen, leidenschaftlichen Eifers, gehört so sehr zum Wesen wahrer Weisheit, dass selbst die Art, wie man aus dem eignen Wandel das Verhalten eines Weisen aufweist, dadurch charakterisiert sein muss. Übergang zu dem βραδὺς εἰς οργὴν 1, 19 und damit zum zweiten Stück dieses Abschnitts (v. 13—18). — v. 14. ζῆλον) wie Hiob 5, 2 Synonymon von οργή, so hier

ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας. 15 οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης· 16 ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ καὶ ἀκαταστασία καὶ πάνφαυλον πρᾶγμα. 17 ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἀγνὴ ἔστιν, ἔπειτα εἰρηνικὴ, ἐπιεικὴς, εὐπειθής, μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος. 18 καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην.

Gegensatz von *πρᾶντης*, nach v. 11 als bitterschmeckend charakterisiert (und darum der Gegensatz alles *καλον* v. 13), ist leidenschaftlicher Eifer. Die Verbindung mit der Rechthaberei (*ερίθεια*, vgl. Röm. 2, 8), der es nicht auf die Sache ankommt, sondern auf das Verfechten der eignen Meinung, zeigt, dass es sich um das leidenschaftliche Geltendmachen der angeblichen Weisheit (v. 13) im Belehren andrer (v. 1) handelt. — *ψευδές* bezeichnet das *κατακαυχασθαι* (2, 13) geradezu als ein lügenhaftes, das der Wahrheit, d. h. dem wahren Thatbestand (vgl. Prov. 29, 14. Röm. 2, 2) widerstreitet, sofern ein solcher trotz alles Rühmens seiner Weisheit nicht wahrhaft weise ist. — v. 15. *αὕτη ἡ σοφία* scil. die mit *ζῆλ. κ. ἐρίθ.* verbundene, ist nicht eine von oben herabkommende (vgl. 1, 17), also nicht eine göttliche Gabe, wie die 1, 5 erbetene, sondern eine der Erde angehörige, aus dem individuellen Personleben herstammende (selbsttische), dämonisch geartete. Bem. die schöne Klimax. — v. 16. *οπου γαρ* begründet das über das Wesen dieser Weisheit Gesagte dadurch, dass, wo ihre Begleiterscheinungen (*ζῆλ. κ. ἐρίθ.*) auftreten, auch überall solches sich zeigt, das mit dem Wesen der wahren Weisheit unverträglich ist. — *ἀκαταστασία* Subst. zu *ἀκαταστατος* (1, 8. 3, 8), ist die Unbeständigkeit, die, weil sie selbst nie dasselbe Verhalten einhält, unmöglich andern das rechte zeigen kann, verbunden mit jeder Art (vgl. 1, 17. 3, 7) von schlimmem (*φαυλ.*, wie Prov. 22, 8) Thun (*πράγμα*, wie Gen. 19, 22. 44, 15), das demselben direkt widerspricht. — v. 17. *ἡ δε ἀνωθ. σοφ.* die im Gegensatz zu v. 15 in Wahrheit von oben herkommende Weisheit ist fürs erste rein, d. h. frei von Befleckung durch unlautere Motive, wie es *ζῆλ. κ. ἐρίθ.* sind. — *ἐπειτα* ohne *δε*, wie Joh. 11, 7, weil das, was auf das durch *πρῶτον* Hervorgehobene folgt, nur einzelne Erscheinungsformen ihres Wesens selbst sind: danach friedfertig gesinnt (*εἰρηνικῇ*, wie Gen. 42, 11. II Sam. 20, 19), milde in der Beurteilung der Fehler und Irrtümer andrer (*ἐπιεικῆς*, wie Psal. 86, 5), leicht zu überzeugen (im Gegensatz zur Rechthaberei), voll Barmherzigkeit (als der christlichen Grundtugend 2, 13), die aber mit guten Früchten verbunden sein muss, wie 1, 27, nicht in leeren Worten bestehen, wie 2, 15f.; zuletzt: ihrer selbst gewiss (ohne ein *διακρινεσθαι* 1, 6. 2, 4) und ungeheuchelt (*ἀνυπόκριτος*, wie Röm. 12, 9). — v. 18. *δικαιοσύνης* gen. appos.: eine in normaler (gott-

IV, 1 πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐν-
τεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ἱμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς
μέλεσιν ὑμῶν; 2 ἐπιθυμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε· φρονέετε καὶ
ζηλοῦτε, καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν· μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, οὐκ

wohlgefälliger) Beschaffenheit bestehende Frucht, wie sie leidenschaft-
liches Eifern vergänglich zu erzielen sucht, wird, wie das mit Nachdruck
voranstehende ἐν εἰρήνῃ sagt, nur in Frieden (also von der fried samen
Weisheit v. 17) gesät, d. h. durch die Saat des Wortes (vgl. Mc. 4, 14),
das man ausstreut, erzeugt. Das τοῖς ποιοῦσιν ist ablativischer Dat.: von
denen, die Frieden stiften (vgl. Mt. 5, 9) statt den Frieden zu stören durch
leidenschaftliches Eifern und Rechthaberei (v. 14). Durch diesen Abschluss
wird es ganz klar, dass das Lehren v. 1, wozu man sich so befiess
drängte, auf das Bessern (Bekehren) der andern (näher der Ungläubigen)
gerichtet war, das natürlich bei dieser Art sein Ziel nicht erreichen,
sondern nur Streit und Feindschaft hervorrufen konnte.

4, 1. ποθεν) mit rhetor. Nachdruck wiederholt, leitet das dritte
Stück dieses Abschnitts ein, das den tiefsten Grund ihres leidenschaftlichen
Eifers aufdeckt (4, 1—12). — πολεμοι — μαχαι) rein synonym (vgl.
3, 13), im Gegensatz zu der εἰρήνῃ 3, 18, sind Wortkämpfe und Streitig-
keiten, wie sie das leidenschaftliche Eifern hervorruft — ἐν τευθεν) wie
II Makk. 2, 32, hier vorausweisend, wie das Demonstrativ 1, 27. Zur Frage-
form vgl. 2, 4. 21, 25. — ἡδονων) eig. Wollüste (Sap. 7, 2. 16, 20), hier
absichtlich von dem (ungestillten) Verlangen nach sinnlichem Genuss, das
schon ebenso sündhaft ist (Mt. 5, 28), wie seine Befriedigung. Diese Zu-
rückführung der in ihrer Mitte herrschenden Streitigkeiten auf die ge-
heime Begehrlichkeit ist nur möglich, wenn es sich um die Kämpfe
zwischen den armen Gläubigen und ihren besser situirten ungläubigen
Volksgenossen handelt (vgl. 1, 9f.), auch das στρατευομένων ἐν τ. μελ. zeigt,
dass die ἡδοναι, welche sich bei den von ihnen erzeugten Kämpfen der
Glieder, insbesondere der Zunge (3, 2. 6), als ihrer Organe bedienen,
gegen andre Personen zu Felde liegen, wenn der geheime Neid gegen sie
das tiefste Motiv ihres Streits mit ihnen und Eifers wider sie ist. —
v. 2. ἐπιθυμεῖτε) nimmt den Begriff der ἡδοναι auf und steht objektlos,
um den Gedanken recht scharf hervortreten zu lassen, dass die Begehr-
lichkeit an sich ihr Ziel (das εχειν) nicht erreicht. — φρονεῖτε)
charakterisiert das Zürnen (1, 19), wozu sie der geheime Neid wider die
Reichen treibt, nach Mt. 5, 21f.; aber auch mit diesem so wenig als mit
dem ζηλουν (der Äusserung des ζηλος 3, 14. 16) können sie erlangen, was
sie begehren. — μαχ. κ. πολ.) zeigt deutlich, dass v. 2 nur erläutert, wie
die ungestillte Begehrlichkeit und die feindselige Erregung gegen die,
welche es besser haben, die geheimste Ursache der Kämpfe und Streitig-
keiten (v. 1) ist, zu denen das leidenschaftliche Eifern bei ihrem Belehren-
und Bessernwollen (3, 1) führt. Die Aussage über den eigentlichen Grund
ihres οὐκ εχειν setzt asyndetisch ein; es fehlt an dem 1, 5 geforderten

ἐχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς· 3 αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσετε. 4 μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἐχθρὰ τοῦ θεοῦ ἐστίν; ὃς ἐὰν οὖν βουλευθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται. 5 ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφή λέγει — πρὸς φθόρον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκησεν ἐν ἡμῖν, 6 μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν — διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερ-

αιτεῖσθαι. — v. 3. αἰτεῖτε) bedeutungslos mit dem Med. wechselnd, korrigiert gleichsam das Vorige. Kommt es auch vor, dass sie bitten, so empfangen sie doch nicht, weil sie auf üble Weise bitten, nämlich mit der Absicht, es in ihren Wollüsten zu verwenden. Nicht um die Befriedigung ihrer wirklichen Bedürfnisse handelt es sich bei ihnen, sondern um die Befriedigung ihrer Lüste, nicht im *δαπανα*, sondern in den *ἡδοναί* liegt das Sündhafte. — v. 4. μοιχαλίδες) im A.Tl. Sinne von Hos. 2, 4, weil jeder einzelne Gott die (eheliche) Treue bricht, indem er die Welt mehr liebt als Gott. Auch hier, wie 1, 27, 2, 5, ist der *κοσμος* der Inbegriff aller irdischen Güter und das Begehren danach als eine Freundschaft (*φιλία* im Gegensatz zu *ἐχθρὰ*, wie Prov. 15, 17) damit (gen. obj.) dargestellt, um den Gedanken an Mt. 6, 24 zu wecken. — *ὅς ἐαν οὖν*) folgt aus dem Allgemeinsatz, dass, wer irgend die Welt lieb hat (bem. den absichtlich milden Ausdruck), sich mit eignem freien Willen unter jene Alternative stellt und so als Feind Gottes (Gegensatz von *φίλος θεου* 2, 23) darstellt (3, 6). — v. 5. η) oder, wenn ihr diese Alternative zu scharf findet, wähnt ihr (1, 26), dass die Schrift leere Worte macht (*κενως*, ohne Wahrheitsgehalt, (vgl. *κενος* 2, 20) wenn sie sagt (2, 23) — ? Da die folgenden Worte nun einmal kein Schriftcitat sind, bilden sie eine Parenthese, welche im schärfsten Gegensatze zu dem *κενος* hervorhebt, wie das, was die Schrift sagt, aus dem eifersüchtigen Verlangen Gottes, den Geist des Menschen ganz zu besitzen, hervorgeht. Das adverbiale *πρὸς φθόρον* ist gewählt mit Bezug auf das dem μοιχαλίδες zu Grunde liegende Bild von der ehelichen Liebe Gottes zu den Seinen, die ihrer Natur nach keinem andern ihre Liebe gönnt, sondern eifersüchtig nach ihnen begehrt (bem. das verstärkende Comp. *ἐπιποθεῖν*, wie Psal. 42, 2). Aus v. 4 her kann daher auch *ὁ θεός* als Subj. ergänzt werden. — *τὸ πνεῦμα*) muss Objekt sein, da sonst ein solches ganz fehlt. Gemeint ist der natürliche Geist des Menschen (2, 26), den Gott bei der Schöpfung in uns Wohnung machen liess (Gen. 2, 7), und auf dessen Liebe er darum Anspruch macht. Zu *κατώκησεν* vgl. Gen. 47, 6. Deut. 2, 12. — v. 6. μείζονα — χάριν) bildet das antithetische Satzglied zu *ἐπιποθεῖ πλ.* und kann daher nur Abschluss der Parenthese sein, deren Ausdruck schon durch das folgende Citat bestimmt ist: je mehr Gott verlangt (nach v. 5), desto mehr giebt er auch an Gnade (*χάρις* im Sinne von Hulderweis). — *δίο*) vgl. 1, 21. Der durch die Parenthese unterbrochene Satz wird fallen

φάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. 7 ὑποτάγητε οὖν τῷ Θεῷ, ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν. 8 ἐγγίσσατε τῷ Θεῷ, καὶ ἐγγίσει ὑμῖν. καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσσατε καρδίας, δίψηχοι. 9 ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλάύσατε· ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μετατραπήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν. 10 ταπεινώθητε ἐνώ-

gelassen, und nun das Schriftcitat (λεγει, scil. η γραφη v. 5) als Folgerung aus dem Schlusssatz der Parenthese eingeführt. Vgl. Prov. 3, 34 LXX, nur steht mit Bezug auf v. 4 ο θεος statt κυριος. Dass der Freund der Welt Gottes Feind ist, erhellt daraus, dass Gott auch seinerseits sich feindselig ihm entgegenstellt. Bem., wie die Weltliebe zugleich als Hochmut (Gott gegenüber) gefasst wird, weil der Mensch besser zu wissen meint, was ihm frommt, als Gott, der ihm das irdische Gut versagt; und wie umgekehrt der ταπεινος im Sinne von 1, 9 als Gott liebend (1, 12. 2, 5. 23) gedacht wird. — v. 7. υποταγητε) Es verletzt die pflichtmässige Unterordnung unter Gott, wenn der in gedrückter Lage befindliche (Arme), von Weltliebe getrieben (v. 4), nach einem besseren Lose begehrt (v. 2). — αντιστητε) vgl. Jerem. 49, 19. Mal. 3, 15. Da der Teufel zu solchem pflichtwidrigen Verhalten versucht, gilt es, ihm Widerstand zu leisten. Die Folge davon (και) wird sein, dass er nicht nur keinen Erfolg hat, sondern alle weiteren derartigen Versuche unterlässt (φευξεται απο, wie Apok. 9, 6). — v. 8. εγγισσατε) vgl. Jes. 29, 13. Hos. 12, 6, um bei ihm Hilfe zu suchen zu solchem Vorgehen, die ihm dann auch in ganz entsprechender Weise zuteil wird. Um aber Gott nahen zu können, müssen sie zuvor ihre Hände reinigen (vgl. Sir. 38, 10) von der ihnen anklebenden Sünde. Es erhellt daraus, dass bei dem στρατ. εν τ. μελεσι v. 1 doch auch die Hände nicht immer unbefleckt blieben von unrechtmässigen Eingriffen in das Gut der Reichen. — αγγισσατε) vgl. Exod. 19, 10, gewählter Ausdruck für die zum Nahen zu Gott erforderliche reinigende Weihe. Auch die Geteiltheit der Seele (vgl. 1, 8) zwischen Weltliebe und Liebe zu Gott (v. 4) bringt also schuldvolle Befleckung des Herzens mit sich. — v. 9. ταλαιπωρησατε) steht hier vom Gefühl des inneren Zerbrochenseins (vgl. Jerem. 4, 13), das sich in Klagen und Weinen (Lc. 6, 25) äussern wird. Wenn solche Busstrauer ihr Lachen (γελως, wie Hiob 8, 21) in Trauer und ihre Freude in Niedergeschlagenheit verwandeln soll, so kann dabei nicht an weltliche Lustigkeit gedacht werden, zu der sie nach dem ganzen Kontext durchaus keinen Anlass hatten, sondern nur an die Freude über ihren Christenstand, dem ihr Verhalten nicht entsprach. Zu dem selteneren μετατραπητω vgl. IV Makk. 6, 5. — v. 10. ταπεινωθητε) vgl. Sir. 2, 17, μοτ. pass. im medialen Sinne: demüthigt euch vor dem Herrn (Gott), hier von der Trauer solcher Selbstdemüthigung. Zu dem Gegensatz des υψουν vgl. Ezech. 17, 24. Mt. 23, 12. Erst dann werden sie wahrhaft zu der Höhe

πιον κυρίου, καὶ ἰψώσει ὑμᾶς. 11 μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί. ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον· εἰ δὲ νόμον κρίνεις, οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου ἀλλὰ κριτής. 12 εἷς ἐστὶν νομοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων τὸν πλησίον;

13 Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες· σήμερον ἢ αὔριον πορευσόμεθα εἰς

gelangen, von der 1,9 geredet. — v. 11f. folgt abschliessend die Ermahnung, sich nicht der geforderten Busse dadurch zu entziehen, dass einer die Schuld der durch jene gehässigen Streitigkeiten v. 1 gesteigerten Zerwürfnisse mit den ungläubigen Volksgenossen auf den andern schiebt. — καταλαλεῖτε) c. gen., wie Psal. 101, 5. Hiob 19, 3. Darin, dass einer Böses wider einen Bruder redet, liegt zugleich, dass man sich zum Richter über ihn aufwirft. Der rückweisende Art., der durch das αὐτοῦ noch verstärkt wird, macht es fühlbar, wie schuldbar solches Verhalten dem (christlichen) Bruder gegenüber ist. Wenn man damit ein Gesetz (als zu streng oder als ungerecht) verleumdet und verurteilt, so kann das nur Mt. 7, 1 sein, welches Gebot zu dem νόμος τελ. 1, 25 gehört. Damit aber ist man kein Gesetzesthäter, wie man es nach 1, 22 sein soll, sondern ein Richter, der nur das Gesetz auf andre anwenden und es event. verbessern will. — v. 12. εἷς) ist, anders als 2, 19, Subj., und das artikellose νομοθέτης (vgl. Psal. 9, 21) καὶ κριτής Prädikat. Der, welcher (mit Beziehung auf Mt. 7, 1) als Gesetzgeber und Richter bezeichnet wird, kann nur Christus sein, der auch nach 5, 9 Richter ist. — ο δυνάμενος) Apposition zu εἷς: nämlich der, welcher erretten und verdammen kann (vgl. Mt. 10, 28). Nur wer die Macht hat, über Heil und Verderben zu entscheiden, kann auch ein Gesetz geben, welches bestimmt, wem beides zuteil werden soll, und dieses Gesetz richterlich anwenden. — σὺ δὲ τίς εἶ) vgl. Röm. 14, 4. Zu τὸν πλησίον vgl. Lev. 19, 11.

4, 13—5, 12. Dritter Hauptabschnitt des Briefes, der wieder zu dem Gegensatz der (ungläubigen) reichen und der (gläubigen) armen Juden (1, 9f. 2, 5ff.) zurückkehrt und zunächst sich direkt an die ersteren wendet. Dass in den Gemeinden selbst, an die der Brief gerichtet, nach der Art, wie sie wiederholt charakterisiert sind, sich solche geldstolze Handelsjuden befanden, wie sie im Folgenden vermahnt und mit dem sichern Gericht bedroht werden, ist eine augenscheinliche Unmöglichkeit. Das Warnungswort an sie (4, 13—5, 6) bildet nur die Folie für die Ermahnung an die (christlichen) Brüder (5, 7—12) und zeigt, dass Jak. erwarten konnte, wie auch ein ernstes Wort von ihm an seine ungläubigen Volksgenossen, wenn es ihnen durch die Leser zu Ohren kam, nicht ohne Eindruck

τήνδε τὴν πόλιν καὶ ποιήσομεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν ἓνα καὶ ἔμπορευ-
σόμεθα καὶ κερδήσομεν, 14 οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε, τῆς αὐρίον
ποία ἡ ζωὴ ὑμῶν — ἀτιμὶς γάρ ἐστε ἢ πρὸς ὀλίγον φαινο-
μένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη —, 15 ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς·
ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἃ ἐκεῖνο.
16 νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν· πᾶσα καύχησις

bleiben werde (vgl. zu 1, 11). — *αγε νυν*) Verstärkung der Aufforderung. Das *νυν* markiert, dass die Ermahnung sich jetzt, nachdem sie die zur Busse ermahnt, die sich falsch ihnen gegenüber benehmen, zu ihnen selbst wendet. — *οι λεγοντες*) charakterisiert ihre prahlerische Selbstvermesseneheit, welche zeigt, dass es nicht ihr Reichtum an sich ist, um deswillen sie 5, 1 ff. bedroht werden, sondern die fleischliche Sicherheit und der geldstolze Hochmut, die derselbe erzeugt hat. Das *σημερον η αυριον* hebt sehr plastisch hervor, wie sie Tag und Stunde der Abreise sich vorbehalten, sonst aber alles sich genau festzusetzen getrauen. Die Stadt, wohin die Reise geht, kann natürlich nicht genannt werden, aber es wird mit dem deiktischen Demonstrativ auf die hingewiesen, die der Handelsmann gerade im Auge hat: wir wollen in die Stadt dort reisen und daselbst ein Jahr zubringen (*ποιησαι* c. acc., wie Act. 15, 33. 20, 3). Er bestimmt die Zeit seines Aufenthalts ganz genau voraus, und weiss, dass sein Handel-treiben (*εμπορευεσθαι*, vgl. Gen. 34, 10. I Reg. 10, 15) daselbst gewinnbringend sein werde. — *v. 14. οιτινες*) motiviert den in v. 13 liegenden Tadel: die ihr doch nicht wisset (*επιστασθε*, vgl. Hiob 14, 21. Act. 10, 28) hinsicht-lich des morgenden (*αυρ.* scil. *ημερας*, wie Lev. 19, 6. Lc. 10, 35) Tages (bem. den nachdrücklich vorangestellten Gen., der zu *ζωη* gehört), wie es mit eurem Leben sein wird. Die Parenthese *ατιμς — αφαν.* begründet dieses Nichtwissen: denn ein Rauch (vgl. Gen. 19, 28. Ezech. 8, 11) seid ihr, der ja (bem. das artikulierte Part. nach dem artikellosen Subst., wie v. 12) auf kurze Zeit (*προς ολιγον*, wie Sap. 16, 6) erscheint, dann auch wieder verschwindet. Bem. das Wortspiel zwischen *φαινομενη* u. *αφανιζομενη*, wie ähnlich Mt. 6, 16. Vgl. zum Bilde Psal. 102, 4. — *v. 15. αντι*) knüpft über die Parenthese und den Relativsatz *οιτινες — υμων* hinweg an *λεγοντες* an. Bem. den artikulierten acc. c. inf., wie v. 2. — *ο κυριος*) von Gott, wie 1, 7. 3, 9: wenn es in Gottes Willen gestanden haben wird, werden wir sowohl leben, als auch dies oder jenes thun. Zur Sache vgl. I Kor. 4, 19. — *v. 16. νυν δε*) setzt dem, was sie thun sollten, entgegen, was sie in dem v. 13 gesetzten Falle thatsächlich thun. Da damit ein neues Hauptverbum gegeben ist, das, ebenso wie v. 13 *οι λεγοντες*, das Verhalten der Angeredeten beschreibt, so wird der begonnene Satz anakolutisch abgebrochen, ehe die mit *αγε νυν* indizierte Aufforderung gekommen ist. Das *εν* steht nicht, wie 1, 9, vom Grunde des Rühmens, sondern von den prahlerischen Reden (*αλαζονειαι*, vgl. II Makk. 15, 6. Sap. 5, 8), in denen sich ihr Selbstruhm

τοιαύτη πονηρά ἐστιν. 17 εἰδοῦτι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῶ ἐστίν. V, 1 ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις. 2 ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν, 3 ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατῴεται, καὶ ὁ λόσ αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῶν ἔσται καὶ φάγεται τὰς

äussert. Jedes solches nach v. 14 völlig grundlose Rühmen ist böse. Vgl. dagegen 1, 9. — v. 17. εἰδοῦσι οὖν) folgert aus dem *πασα*: wenn schon jedes solches Rühmen (also auch das leichtfertige, wobei man nur an Gott nicht denkt, oder das Rühmen solcher, die Gott nicht kennen) schlecht ist, so ist es für einen, welcher weiss, treffliches, lobenswertes zu thun, d. h. zu sprechen, wie man nach v. 15 sprechen soll, wenn er es nicht thut, geradezu Sünde. Betr. das mit Nachdruck voranstehende *ἁμαρτία*, das dem Verfasser also mehr ist als ein *πονηρον* (2, 4). Zum Gedanken vgl. Lc. 12, 47. Hervorgehoben aber wird dieses, weil die Angeredeten, so vieles sie auch (als ungläubige Juden) nicht wissen, in dem v. 15 ausgedrückten Bewusstsein über unsre völlige Abhängigkeit von Gott mit dem Verf. ganz eins sind. Gläubigen Gemeindegliedern gegenüber wäre die ausdrückliche Provozierung auf dies ihr Wissen einfach unbegreiflich. — 5, 1. *ἄγε νῦν*) nimmt das *ἄγε νῦν* von 4, 13 wieder auf, weil ja die dadurch indizierte Aufforderung noch garnicht gekommen, vielmehr nur der unverantwortliche (4, 17) prahlerische Hochmut der Angeredeten charakterisiert ist, die nun als die Reichen direkt bezeichnet und im schneidenden Gegensatz zu ihren selbstgewissen Zukunftsplänen (4, 13) aufgefordert werden, über das nahende Gericht zu wehklagen (*ὀλολύζειν*, wie Jes. 13, 6. 15, 3). Ihr Weinen, welches dasselbe begleiten soll, ist also nicht ein Ausdruck der Busse, wie 4, 9, sondern ein Weinen über die *ταλαιπωρία*i (vgl. Psal. 140, 11), d. h. die vernichtenden Schläge, die sie treffen werden, und bereits im Herankommen begriffen sind (*ἐπερχομ.*, vgl. Prov. 3, 25). Diese kategorische Gerichtsandrohung ohne jede Bussmahnung macht es unzweifelhaft, dass die Reichen ungläubige Juden sind. — v. 2. In der Weise der alten Propheten sieht Jak. bereits das kommende Gericht hereingebrochen: ihr Reichtum ist verfault (*σεσηπεν*, vgl. Hiob 19, 20. Psal. 38, 6), ihre Gewänder sind mottenfrässig geworden. Vgl. Hiob 13, 28. Jes. 51, 8. Mt. 6, 19. — v. 3. *κατῴεται*) vgl. Sir. 12, 10f.: ihr Gold und Silber ist, wie sonst nur unedle Metalle, von Rost aufgezehrt, wodurch klargestellt, dass das Ganze nur symbolische Darstellung des zunächst in den vorbereitenden Gottesgerichten über ihr Besitztum hereinbrechenden Verderbens ist. — *οἱ οὗτοι αὐτοὶ*) anders als 3, 8, vom Rost (Ezech. 24, 6. 11f. Bar. 6, 12), der ihnen zum Zeugnis sein wird (*εἰς μαρτύριον*, vgl. Gen. 31, 44. Deut. 31, 26) scil., dass das Gericht nun auch ihnen selbst naht. — *φάγεται τ. σαρκ. νμ.*) symb. Bezeichnung

σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. ἐθυσανρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. 4 ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμυσάντων τὰς χώρας ὑμῶν, ὁ ἀφυστερημένος ἀφ' ὑμῶν, κράζει, καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ὕψα κυρίου σαβαὼθ εἰσελήλυθαν. 5 ἐτρύψατε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐσπαταλήσατε, ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. 6 κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον· οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν.

ihrer eignen Unterganges nach Vorstellungen, wie II Reg. 9, 36. Lev. 26, 29. Apok. 19, 18. — *ὡς πῦρ*) vgl. Jes. 30, 27. Psal. 21, 10. Die Inkonzinnität der Bilder (Rost — Fressen des Fleisches — Feuer), zeigt, dass es sich nur um symbolische Darstellung des göttlichen Gerichts handelt. — *ἐθυσανρίσατε*) absolut, wie Psal. 39, 7: ihr habt Schätze gesammelt in Tagen, wie es die in der Prophetie (Num. 24, 14. Deut. 4, 30) verheissenen letzten Tage sind (bem. das Fehlen des Art.), wo also das Gericht unmittelbar bevorsteht. — *v. 4. ἰδοὺ*) wie 3, 4, weist auf die zu Tage liegenden Sünden der Reichen hin: siehe den Lohn der Arbeiter, die eure Felder gemäht haben (vgl. Lev. 25, 11), der (eurerseits) ihnen vorenthalte (*ἀφυστ.*, wie Nehem. 9, 20. Sir. 14, 14), schreit selbst um Rache (vgl. Gen. 4, 10 und zur Sache Deut. 24, 14), und das Geschrei der Schnitter (vgl. Exod. 2, 23) ist gekommen in die Ohren Jehova Zebaoths (nach Psal. 18, 7. Jes. 5, 9). Es geht sicher auf bestimmte Erfahrungen, wonach die Reichen den Armen, die in ihrem Dienst das Brot suchen mussten, den Lohn kürzten (vgl. 2, 6). — *v. 5. ἐτρύψατε*) vgl. Jes. 66, 11, nachher noch gesteigert in dem *ἐσπαταλήσατε* (Ezech. 16, 49), bezeichnet ihre Schwelgerei und Üppigkeit. Das *ἐπὶ τῆς γῆς* steht in scharfem Kontrast zu dem Herrn im Himmel, der die Klagen wider sie hört. — *ἐθρέψατε*) Ihr habt geweidet eure Herzen, d. h. ihnen volle Befriedigung gewährt, wie man Vieh auf der Weide mäset, und zwar zu einer Zeit, wo das Gericht euch schon eben so gewiss war, wie dem Vieh sein Tod am Schlachttag (Jerem. 12, 3). — *v. 6. κατεδικάσατε*, wie Hiob 34, 29. Psal. 94, 21; bem. die durch das Asyndeton geschärfte Klimax: ihr habt verurteilt, ja gemordet den Gerechten (Sap. 2, 12), der es also in keiner Weise verdient. Mit diesem Vorwurf fällt jede Möglichkeit, die Reichen als Glieder der Gemeinde zu denken, dahin, da der Unschuldige, den sie verurteilt haben, ja nur unter den messiasgläubigen Juden gesucht werden kann (vgl. 2, 6). Ob bei dem *ἐφον.* an wirkliche Todesurteile, die man wider sie erwirkte, zu denken, ist bei der absichtlich starken Sprache nicht zu entscheiden (vgl. 4, 2). Jedenfalls waren die Gläubigen jeder Unbill ihrer ungläubigen Verfolger ausgesetzt gewesen. — *οὐκ ἀντιτάσσεται*) malt das widerstandslose Dulden des Gerechten nach Mt. 5, 39, das um so mehr die Rache Gottes auf seine Verfolger herabzieht, und bildet den Übergang zu der Ermahnung, dabei zu verharren (v. 7).

7 μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπὶ αὐτῷ ἕως λάβῃ πρῶϊμον καὶ ὄψιμον· 8 μακροθυμήσατε καὶ ὑμεῖς, στηρίζετε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν. 9 μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ' ἀλλήλων, ἵνα μὴ κριθῇτε· ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἔστηκεν. 10 ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοῦς προφῆτας, οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου. 11 ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας. τὴν ὑπομονὴν Ἰωβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε, ὅτι πολύ-

v. 7. μακροθυμήσατε) wie Hiob 7, 16. Hier wird ganz klar, dass e ἀδελφοί die christlichen Brüder sind (1, 9), welche den Frevel der (ungläubigen) Reichen, weil deren Gericht sicher und unverweilt kommt (οὖν), gelassen dulden und dabei verharren sollen bis (ἕως c. gen., wie Psal. 61, 7) zur Wiederkunft des (erhöhten) Herrn, d. i. Christi. Zu dem christlichen term. techn. παρουσία vgl. I Kor. 15, 23. I Thess. 2, 19. — ἰδοὺ) lebhafter Hinweis auf das Beispiel aus dem Naturleben, vgl. Sir. 6, 18: der Landmann wartet (ἐκδ. εως c. conj., wie Hebr. 10, 13) auf die köstliche Frucht der Erde, indem er sich geduldet ihretwegen, bis sie empfangen hat den Frühregen und Spätregen. Erg. νετον, das in den LXX (Deut. 11, 14. Jerem. 5, 24. Joel 2, 23) nie fehlt. — v. 8. στηρίζετε) wie Psal. 51, 14. Apok. 3, 2. Zu solcher Ausdauer muss das so leicht wankende Herz (vgl. 1, 9) gefestigt werden. Zu ἤγγικεν vgl. Mt. 10, 7. Mc. 1, 15. — v. 9. στενάζετε) mit κατ' ἀλλήλ. verbunden, wie Hiob 31, 38 mit ἐπ' ἐμοί, ist ein anklagendes Seufzen über die Glaubensgenossen, die man beschuldigt, das Missverhältnis zu den Ungläubigen veranlasst zu haben (vgl. zu 4, 11f.), daher unter das Verbot von Mt. 7, 1 gestellt. — ο κριτὴς) kann nach v. 7f. nur Christus sein (vgl. zu 4, 12), der vor der Thür steht, also ganz nahe ist, vgl. Mt. 24, 33, und zum Plur. Psal. 78, 23. Prov. 5, 8. — v. 10. ὑπόδειγμα) wie Sir. 44, 16. II Makk. 6, 28: nimmt als ein Beispiel der Leidenserfahrung κακοπαθεία, wie II Makk. 2, 26f.) und der Ausdauer darin die Propheten, welche im Auftrage Gottes geredet haben (ἐλάλ. εν τ. ον., wie Dan. 9, 6), und darum den nächsten Anspruch darauf hatten, von Leiden verschont zu bleiben. Zur Sache vgl. Mt. 5, 12. — v. 11. μακαρίζομεν) wie Gen. 30, 13. Hiob 29, 11. Das part. aor. bezeichnet ihre Bewährung in der Geduld als eine abgeschlossene Thatsache. Als Beispiel wird auf die Geduld Hiobs hingewiesen, von der sie (bei der Schriftlesung in der Synagoge) gehört, und in dessen Geschichte sie das Ende gesehen haben, das Gott herbeiführte, weil er nach seiner Herzengüte und seinem Erbarmen (οικτιρῶν, wie Exod. 34, 6. Psal. 145, 8)

σπλαγχνός ἐστιν κύριος καὶ οἰκτίρων. 12 πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὄρον· ἦτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὐ οὐ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.

13 Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω. εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω. 14 ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρε-

endlich das Los des frommen Dulders wenden musste. — v. 12 muss eng zum Vorigen gehören, da ja v. 13 wieder an v. 10 anknüpft. — *μη ὀμνύετε* c. acc., wie gewöhnlich im Griech., vgl. auch Hos. 4, 15. Das *κατεδικάσατε* v. 6 setzt Beschuldigungen voraus, denen gegenüber sie ihre Unschuld beteuerten. Über die Schwurformeln vgl. Mt. 5, 34f. (woher auch das ausnahmslose Eidverbot entlehnt); doch wird es auch hier üblich gewesen sein, Himmel und Erde zu Zeugen anzurufen, wenn sie die Wahrheit der neuen Botschaft, die sie brachten, beteuerten. Zu der Imperativform *ἦτω* (statt *εστω*) vgl. I Makk. 10, 31. I Kor. 16, 22. Abweichend von Mt. 5, 37 wird verlangt, das ihr Ja ein Ja, d. h. eine hinterhaltlose, nicht auf Täuschung berechnete Bejahung sei, womit jedes Bedürfnis eidlicher Beteuerung fortfällt. Man meint durch dasselbe menschlichem Gericht (*καταδικάζειν* v. 6) zu entgehen und fällt unter göttliches, das nach dem Eidverbot Christi richtet. Zu *πιπτειν υπο* vgl. II Sam. 22, 39. Psal. 18, 39.

5, 18—20. Der Briefschluss. — *κακοπαθεῖ*) knüpft an *κακοπαθείας* v. 10 an und kehrt damit zu der Leidenslage zurück, die der Eingang (1, 2—18) besprach, nur dass dort von den gemeinsamen Leiden der Leser die Rede war, jetzt von den individuellen, die einzelne unter ihnen treffen. Der den hypothetischen Satz vertretende asyndetische Indik. (I Kor. 7, 18. 21. 27) bedarf keines Fragezeichens. Durch den Gegensatz des *εὐθυμεῖ* (Act. 27, 22. 25) soll die Vorstellung ausgeschlossen werden, als habe man nur im Leiden Anlass zu beten, als sei nur an Bittgebet gedacht. Absichtlich wird nicht der Fall gesetzt, wo es einem gut geht, weil die Frage, ob man nichts mehr zu wünschen hat und von keiner Not mehr bedrückt wird, jeder nur für sich beantworten kann; daher das subjektive: ist einer wohlgemut, so singe er Loblieder (*ψαλλ.* wie Psal. 18, 50. I Kor. 14, 15). — v. 14. *ασθενεῖ*) wie Mt. 10, 8. Mc. 6, 56, von leiblicher Krankheit als dem individuellsten Leiden. — *προσκαλεσάσθω*) vgl. Gen. 28, 1: er rufe herbei zu sich (natürlich durch andre) die Ältesten der Gemeinde. Dass das gesamte Presbyterium gemeint ist, das im Namen der Gemeinde handelt, besagt der Art. durchaus nicht, der nur auf die bestimmten Personen, welche Älteste in der Gemeinde des Kranken sind,

σβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν, ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου. 15 καὶ ἡ εὐχή τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτόν ὁ κύριος· κἂν ἁμαρτίας ἢ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. 16 ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῇτε. πολὺ ἰσχύει δέξις δικαίου ἐνεργουμένη. 17 Ἠλείας

hinweist. Es wird, genau wie Act. 11, 30, als selbstverständlich vorausgesetzt, dass die messiasgläubigen Juden, auch wenn sie noch die Synagoge besuchen und offiziell unter ihrer Jurisdiktion stehen (2, 2. 6), doch für ihre gemeinsamen Angelegenheiten sich ihre eignen Ältesten gewählt haben. Da dies selbstverständlich die Würdigsten und Gereiftesten der Einzelgemeinde sind, so wird ihnen am ehesten das allein verheissungsvolle gläubige Gebet (1, 6) zugetraut; denn sie sollen über den Kranken (ἐπ' αὐτόν, wie 2, 7) beten, indem sie ihn im Auftrage Christi (ἐν ὀνομ. τ. κυρ., wie v. 10) mit Öl salben. Nach Mc. 6, 13 hatte Jesus seinen Jüngern diesen Auftrag gegeben, um auf die Anwendung dieses schlichtesten Heilmittels die göttliche Wunderhilfe herabzuflehen, und dass wir nur hier noch den letzten Rest dieser Gemeindeglieder finden, zeugt für das hohe Alter dieses Briefes. — v. 15. *ευχή*) wie Prov. 15, 8. 29. Hiob 16, 17. Das Gebet des Glaubens (also nicht das Ölsalben oder irgend ein mit seinem Amte verbundenen *χαρισμα* des Ältesten) wird den Kranken retten (vom Tode, wie Mt. 8, 25. Mc. 5, 23), und der Herr, in dessen Auftrage man ihn mit Öl gesalbt hat (v. 14), wird ihn aufrichten (vom Krankenlager, wie Mc. 1, 31). — *κἂν*) wie Mc. 5, 28. Hebr. 12, 20: auch wenn er einer wäre, der Sünden begangen hat, d. h. der seine Krankheit durch früheres Sündenleben sich zugezogen (wie Mt. 9, 2), wird ihm vergeben werden. — v. 16. *οὖν*) setzt voraus, dass der Erkrankte, der den Ältesten herbeirufen liess, sich in dem v. 15 hervorgehobenen speziellen Fall selbst von seiner Sündenlast bedrückt gefühlt und nach Vergebung verlangt hat. Wenn aber daraus gefolgert wird, dass sie einander ihre Sünden bekennen (*ἐξομολ.*, wie Mc. 1, 5) und für einander beten sollen, so bestätigt sich daraus nur, dass nicht die Ältesten kraft eines besonderen *χαρισμα*, sondern nur als gläubige Brüder ihnen diesen Dienst leisten sollen, den also (falls etwa kein Ältester zur Hand ist) auch jedes andre Gemeindeglied leisten kann. Ebenso setzt das *ὅπως ἰαθῇτε* (vgl. Gen. 20, 17. Exod. 15, 26) als selbstverständlich voraus, dass die Krankheit nicht geheilt werden kann, wenn nicht zuvor ihre Ursache (durch Sündenvergebung) gehoben ist. — *πολὺ ἰσχύει*) vgl. Phil. 4, 13, hebt noch einmal nachdrücklich hervor, dass es nicht eine besondere Gabe oder das angewandte Heilmittel ist, das die Heilung bewirkt, sondern die Macht des Gebets (*δυναμις*, wie Psal. 22, 25. II Chron. 6, 19. Dan. 9, 3), wenn es in Wirksamkeit tritt, d. h. kraft der ihm inwohnenden Wirksamkeit. Das *ἐνεργουμένη* ist also gegen den klassischen Gebrauch medial gebraucht, wie stets bei Paulus. — v. 17. *αν-*

ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, καὶ προσευχῇ προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἔξ, 18 καὶ πάλιν προσηύξατο, καὶ ὁ οὐρανὸς ὑέτον ἔδωκεν καὶ ἡ γῇ ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς.

19 ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, 20 γινώσκετε, ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἀμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου αὐτοῦ καὶ καλύψει πλῆθος ἀμαρτιῶν.

θρῶπος) Weil er ein Mensch, wie wir, und von gleicher Beschaffenheit mit uns (ὁμοιοπαθής, wie Sap. 7, 3. IV Makk. 12, 13), ist sein Beispiel durchaus massgebend. — προσευχῇ προσηύξατο) Verstärkung des Verbalbegriffs, wie Gen. 2, 17. Exod. 21, 17. Der Genit. des Inf. zur Bezeichnung der Absicht ist in den LXX sehr häufig. Dass er gebetet habe, damit es nicht regne (βρέξαι, wie Apok. 11, 6, im A. T.: regnen lassen) ist aus I Reg. 17, 1 erschlossen; die 3½ Jahre sind gegen I Reg. 18, 1 nach dem Schema der Unglückszeit Dan. 7, 25. 12, 7 (vgl. Apok. 11, 3) bestimmt. — v. 18 nach I Reg. 18, 42 ff. Zu *υέτον ἔδωκεν* vgl. Act. 14, 17, zu dem transitiven *ἐβλάστησεν* Gen. 1, 11.

v. 19 f. Das Schlusswort, an die Fürbitte für den sündigenden Bruder (v. 16) anknüpfend, bringt mit dem Hinweis auf den Segen wahrhaft bessernder Thätigkeit (im Gegensatz zu dem 3, 13—18 bekämpften falschen Bekehrungseifer) die Rechtfertigung des Briefes und den Ausdruck seiner Wünsche für die Leser. — πλανηθῇ) aor. pass. im medialen Sinne, wie 4, 10. Gemeint ist ein Abirren von der Wahrheit des Evangeliums (1, 18), sofern dasselbe die Erfüllung des göttlichen Willens fordert (1, 21 f.). — ἐπιστρέψῃ) wie Sir. 18, 12. Sap. 16, 7. — v. 20. γινώσκετε) auf ἀδελφοί v. 19 bezüglich, beginnt den Nachsatz: so wisset, dass wer wirklich einen Sünder bekehrt hat, sodass er aus der Verirrung (πλανη, wie Sap. 1, 12) seines Weges, d. h. seiner Lebensweise herausgekommen (vgl. Ezech. 33, 9. 11), eine Seele erretten wird aus dem Tode, dem der Sünder (wenn er sich nicht bekehrt, vgl. zu 1, 15) verfällt. — καλύψει) wie Psal. 85, 3, d. h. er wird machen, dass infolge seiner Bekehrung eine Menge von Sünden, die jener begangen, vergeben wird.

ΠΕΤΡΟΥ Α.

Ι, 1 Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδή-
μοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ
Βιθυνίας 2 κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύ-
ματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθεῖη.

1, 1. *ἐκλεκτοῖς*) bezieht sich nicht, wie Num. 11, 28. Psal. 105, 6, auf die Erwählung zum Eigentum Gottes, sondern, wie Jak. 2, 5, auf die Erwählung zum Besitz der himmlischen *κληρονομία* (v. 4), infolge derer sie auf Erden Fremdlinge (*παρεπιδημοί*, wie Gen. 23, 4. Psal. 39, 13) sind. Diese allgemeine, mit der Eigentümlichkeit des Briefes zusammenhängende Charakteristik der Leser als Christen wird näher bestimmt durch den Gen. der Zugehörigkeit *διασποράς* (Jak. 1, 1). Jede bildliche Fassung des Ausdrucks wird hier speziell ausgeschlossen durch das danebenstehende *παρεπιδ.*, das nur ein darin selbstverständlich enthaltenes Moment bezeichnen könnte, und durch den Gen. der Länder, in denen die gläubig gewordenen Juden zerstreut leben, vgl. Joh. 7, 35. — **v. 2.** *κατὰ*) knüpft an das Verbaladjektiv *ἐκλεκτοῖς* an: in Gemässheit göttlichen Vorherwissens (*προγνώσις*, wie Judith 11, 19). Zur Sache vgl. Röm. 11, 2. — *πατρός*) wie Jak. 1, 27. 3, 9, doch ohne *καὶ*, weil *Θεοῦ* artikellos, von der väterlichen Liebe, nach welcher er Israel zu seinem Volke erwählt (Deut. 7, 6 ff.) und darum auch vorausgewusst hat, dass die Glieder dieses Volkes zur *κληρονομία* gelangen werden. — *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*) wie Ezech. 45, 4, bezeichnet den Weiheakt, in welchem sie zu Gottes Eigentum ausgesondert sind, d. h. die Taufe, welche als eine Geistesweihe bezeichnet wird, sofern in ihr durch die Mitteilung göttlichen Geistes sie Gott angeeignet werden. — *εἰς*) wie *κατὰ* und *ἐν* von *ἐκλεκτοῖς* abhängig, bezeichnet als Zweck der Erwählung: Gehorsam gegen Gott, wie er den ihm zum Eigentum Geweihten ziemt, und Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, wodurch die Gottgeweihten von aller Schuldbefleckung, die sie unfähig macht, Gottes Eigentum zu sein, gereinigt werden. Zu *ῥαντισμὸν* vgl. Num. 19, 9. Hebr. 12, 24. Klar ist die Reminiszenz an Exod. 24, 7 f., wodurch die Erwählten zugleich als Glieder eines neuen Bundes dargestellt werden, vgl. Mc. 14, 24. I Kor. 11, 25. — *χάρις*) von der göttlichen Huld

3 Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν, 4 εἰς κληρονομίαν ἀφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς 5 τοὺς ἐν δυνάμει Θεοῦ φρουρου-

(in den LXX für γρ), die den Erwählten gewiss ist, und mit der Heil (εὐφρονη, in den LXX für πῆψ), das die Folge davon ist, ihnen fortgesetzt gemeinhert werden soll (κληρονομεῖν, vgl. Dan. 3, 31. 6, 25). Zu der Vorstellung von der Mehrung der göttlichen Huld vgl. Jak. 4, 6.

1, 3—12. Einleitung des Briefes. — *εὐλογητός ο Θεός* vgl. Gen. 9, 26. Dan. 3, 28. Hier heisst Gott zugleich der Vater unsres Herrn Jesu Christi, weil es sich um etwas handelt, das er durch die Erhebung des Sohnes (Psalm 2, 7) zur messianischen Herrschaft (in der Auferweckung) vollzogen hat. — *ἀναγεννήσας* Zur Sache vgl. Jak. 1, 18; doch deutet das *ανα* auf ein früheres Leben hin, das des in dem neuen Geschenken schmerzlich entbehrte. Ähnlich wie v. 2 das *ἐλεητός*, wird das *ἀναγεννήσας* näher durch drei Präpositionen bestimmt, durch *κατα*, welches besagt, dass sein grosses Erbarmen (*ελεος*, in den LXX für τὸν) Gott zu diesem *ἀναγεννᾶν* bewog, durch das *εἰς*, wonach diese Wiedergeburt zur Hoffnung ein Leben der Hoffnung erzeugte, welche darum selbst als eine lebendige (*ζῶσαν* als Gegensatz von *νεκρον* Jak. 2, 17. 26), d. h. als eine (wie alles Lebendige) wirkungskräftige, in religiös-sittlicher Bethätigung sich erweisende charakterisiert wird, und endlich durch *διὰ*. Die Wirkung, die der in *ἡμᾶς* eingeschlossene Verf. durch die Thatsache selbst erfuhr, erfahren die Leser durch ihre Verkündigung (vgl. Jak. 1, 18: *λογω αληθ.*). Wohl besass Israel eine Heilshoffnung; aber weil es an jedem Anzeichen für ihre endliche Erfüllung fehlte, blieb dieselbe eine tote und für das religiös-sittliche Leben unwirksame. Erst die Auferstehung Jesu, die seine Erhöhung zum Messias vermittelte, gab einen sicheren Anhalt dafür. Bem. das Fehlen des Art. vor *ἀναστ.*, wie v. 1 vor *διασπ.*, v. 2 vor *προγνωσ.*, *αγιασμ.*, *ραντισμ.* — v. 4. *εἰς κληρονομίαν*) abhängig von dem durch die drei Präpositionen bestimmten Begriff des *ἀναγεννήσας*, sofern in ihrer Wiedergeburt zur Hoffnung die notwendige Bereitung für das ihnen bestimmte Besitztum (vgl. Hebr. 9, 15) liegt, das im Gegensatz zu dem Israel einst verheissenen Besitztum seiner Art nach als ein unvergängliches (*ἀφθαρτον*, Gegensatz von Jes. 24, 3), unbeflecktes (*ἀμίαντον*, Gegensatz von Jerem. 2, 7), unverwelkliches (*ἀμάραντος*, Gegensatz von Jes. 40, 6 ff. Jak. 1, 11) bezeichnet wird. Zur Sache vgl. Jak. 2, 5. — *τετηρημένην* vgl. Joh. 12, 7. Wie sie für die *κληρον.* wiedergeboren sind, so ist diese im Himmel aufbewahrt für sie, daher ist dieser ihre eigentliche Heimat, und sie fühlen sich auf Erden als Fremdlinge (v. 1). — v. 5. *τοὺς* — *φρουρουμένων*) Um die *κληρονομία* ganz unverlierbar für sie zu machen, werden sie in der

μένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἐτοιμὴν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ. 6 ἐν ᾧ ἀγαλλιάσθε, ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον, λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, 7 ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς

schirmenden und schützenden Hut göttlicher Macht bewahrt vor den Feinden, die sie ihnen entreißen wollen (vgl. 5, 8). Auch hier, wie v. 2 und v. 3, wird das Part. durch drei Präs. näher bestimmt. Zu dem *ἐν* tritt das *δια*, weil man ohne Vertrauen auf diese göttliche Macht von ihr so wenig geschützt werden, wie nach Jak. 1, 6f. ohne *πίστις* das Erbetene erlangen kann, und endlich das *εἰς*. An die Stelle des positiven Begriffs der *κληρονομία* tritt der negative der Errettung vom Verderben, in welches die Feinde, vor denen sie in Gottes Macht behütet werden, sie stürzen wollen. Wie die *κληρονομία*, so ist auch ihr Korrelat, die *σωτηρία*, bereits vorhanden, weil ja die für jene Wiedergeborenen schon dadurch von dem Verderben errettet sind; sie braucht nur noch offenbar zu werden durch ihre tatsächliche Verwirklichung, wozu sie bereits völlig in Bereitschaft ist. Eintreten kann dieselbe aber erst zur Endzeit. Der *ἐσχατος καιρος* ist nach 1, 20 nur der Endpunkt des bereits angebrochenen *ἐσχατον των χρονων*. Bem. das Fehlen des Art. bei *δυναμῖς*, *πίστεως*, *σωτηρίαν*, *καιρῳ* und dazu v. 3.

v. 6 beginnt der zweite Gedankenkreis, welcher auf das eingeht, was ihre Hoffnungsfreudigkeit in der Gegenwart zu stören scheinen könnte. — *ἐν ω*) fasst das v. 3—5 indirekt als Grund des Lobpreises v. 3 Bezeichnete zusammen, um nun direkt zu sagen, wie sie auf Grund dessen jubelnde Freude erfüllt (*ἀγαλλιάσθε*, wie Apok. 19, 7. Mt. 5, 12). Das *ὀλίγον*, von der Zeitdauer, wie 5, 10, genommen, passt weder zu dem *ἄρτι* (vgl. Mt. 3, 15), das die scheinbare Störung im Gegensatz zum dauernden *ἀγαλλιάσθε* als eine momentane bezeichnet, noch zu dem aoristischen *λυπηθέντες*, das ja nicht auf einen Zustand der Traurigkeit geht, sondern auf die göttliche Schickung, durch welche sie in denselben versetzt wurden; also: obwohl ihr ein wenig für jetzt in Traurigkeit versetzt wurdet. Das *εἰ δέον* weist darauf hin, dass dies *λυπηθῆναι* keineswegs überall eingetreten, sondern nur, wenn es (nach Gottes Rat) notwendig war; wo es aber eintrat, schien es im grellsten Widerspruch zu stehen mit der von der messianischen Zeit erwarteten Glückseligkeit. Zu *ἐν ποικίλ. πειρασμοῖς* vgl. Jak. 1, 2. — v. 7. *ἵνα*) bezeichnet die Absicht, um deretwillen sie eventuell betrübt wurden. Dann aber kann *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τ. πίστεως* unmöglich, wie Jak. 1, 3, das Prüfungsmittel bezeichnen, da die Herausstellung einer noch so wertvollen Eigentümlichkeit eines solchen nicht den Erfolg (und darum nicht die Absicht) haben kann, für sie zu bewirken, was nach dem *εἰς* bewirkt werden soll. Es kann daher, was sprachlich vollkommen gerechtfertigt, nur als neutrisches Adjektivum genommen werden von der (durch das Prüfungsmittel bewährten) Echtheit ihres Glaubens. Nur diese kann mit dem Kostbarsten, was es auf Erden giebt,

πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὐρεθῇ εἰς ἑπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ, 8 ὃν οἱ κ' ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ δρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῳ, 9 κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν

mit dem Golde, verglichen werden und sich bei dieser Vergleichung als viel kostbarer (πολυτιμ., wie Mt. 13, 46) herausstellen, wie das εὐρεθῇ sagt. Bem. das betonte Voranstellen des dazu gehörigen Prädikats. Das artikulierte Part. nach dem artikellosen Subst. (vgl. Jak. 4, 12) hat die Geltung eines motivierenden Relativsatzes. Es besagt, dass das Gold, mit dem die Echtheit des Glaubens verglichen wird, wohl die Eigenthümlichkeit alles Irdischen teilt, zu vergehen, vergänglich zu sein (ἀπολλυμένου), und so scheinbar doch zu gering ist, um mit dem Glauben verglichen zu werden, wohl aber dadurch sich zur Vergleichung darbietet (δε), dass es ebenfalls durch Feuer bewährt wird. Vorausgesetzt ist dabei die den Lesern aus dem A. T. bekannte Analogie der Feuerprobe des Goldes mit der Leidensprüfung (Psal. 66, 10. Prov. 17, 3). — εἰς ἑπαινον) präpos. Näherbestimmung zu πολυτιμ. εὐρεθῇ. Die segensreiche Absicht der Leidensprüfung gipfelt erst darin, dass diese Herausstellung des vollen Wertes der erprobten πίστις zu (ausdrücklicher) Belobung (durch den ἐν καιρ. εσχ. kommenden Richter, vgl. I Kor. 4, 5) und damit zur Herrlichkeit und Ehre (vgl. Psal. 8, 6) verhilft bei der (ἐν rein zeitlich) Offenbarung Jesu Christi (als des Weltrichters). Zu dem artikellosen ἀποκαλ. vgl. zu v. 3. 5. — v. 8. οὐκ ἰδόντες) Dass sie ihn, den sie nicht gesehen haben (bem. die objektive Negation zur Bezeichnung des thatsächlichen Verhältnisses), lieben, macht die von ihm zu erwartende Belobung (und damit die sie herbeiführende Trübsal) zum Gegenstande hoher Freude. Die Reflexion auf diese für jeden später Schreibenden selbstverständliche Thatsache legt den Gedanken nahe, dass der Verf. noch selbst den Herrn gesehen und seine Liebe zu ihm aus dem persönlichen Verkehr mit ihm gewonnen hat. — εἰς οὐ) gehört zu πιστεύοντες, sofern sie auf ihn als den, der sie zur κληρονομία v. 4 führt, ihr Vertrauen setzen. Der Gedanke daran, dass dies erst bei seiner ἀποκαλύψει v. 7 geschieht, hat nachträglich die Reflexion darauf herbeigeführt, dass sie ihr Vertrauen auf ihn setzen, obwohl sie ihn für jetzt (v. 6) nicht sehen. Bem. die subj. Neg. und im Gegensatz dazu das nun eine Art Anakoluthie bildende δε (wohl aber, wie v. 7). — ἀγαλλιᾶσθε) rein präsentisch, wie v. 6, und ganz parallel mit ἀγαπᾶτε, nur ausdrücklich nach dem Kontext durch das Vertrauen auf den wiedererscheinenden Messias motiviert und dadurch gesteigert, dass der Jubel als der einer (wegen ihrer Grösse) unaussprechlichen und schon vom Glanze himmlischer Herrlichkeit (v. 7) verklärten Freude bezeichnet wird. — v. 9. κομιζόμενοι) vgl. II Makk. 8, 33, erläutert, wiefern durch jenes πιστεύοντες ihre Freude motiviert ist, und kann darum nur rein zeitlos sie

ψυχῶν. 10 περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζητήσαν καὶ ἐξηραυνήσαν
προφηταὶ οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες, 11
ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς
πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα
καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας· 12 οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς

als solche bezeichnen, die (nicht etwa auch getäuscht werden können mit ihrem Vertrauen, sondern wegen der ihrer nach v. 7 wartenden Belobung) sicher und gewiss das Ziel, worauf dies Vertrauen (nämlich das v. 8 erwähnte) sich richtet, davontragen, nämlich Errettung der Seelen (vgl. Jak. 1, 21). Erst durch diese Begründung der Freude, aus der nach dem Zusammenhang mit v. 7 folgt, dass die Trübsale nur dazu dienen, die Erfüllung der Bedingung derselben sicher zu stellen, schliesst sich der Gedankenkreis ab.

v. 10 beginnt der dritte Gedankenkreis, welcher zeigt, wie sie trotz der noch ausstehenden σωτηρία doch bereits selbst vor den Propheten hoch bevorzugt sind und also allen Anlass zu der Freude v. 8 haben (vgl. Lc. 10, 23 f.). — περὶ ἧς σωτηρίας) Die Wiederholung des Subst. deutet an, dass ein Neues beginnt, das über diese ἐν καιρῷ εσχάτῳ zu offenbarende (v. 5) Errettung ausgesagt werden soll. — ἐξεζητήσαν x. ἐξηραυνήσαν) vgl. I Makk. 9, 26. Selbst für Männer, wie es die Propheten waren (bem. den artikellosen Ausdruck, der durch das artikulierte Part. näher bestimmt wird, wie v. 7), welche in betreff der für die Leser (εἰς ὑμᾶς, wie v. 4) bestimmten Gnade weissagten, also auch von der nach v. 5 dazu gehörigen σωτηρία aus göttlicher Offenbarung wussten, war doch das Nähere darüber noch so unbekannt, dass sie in betreff derselben eindringend nachforschen und nachspüren mussten. Auch hier, wie Jak. 4, 6, steht χάρις im Sinne des göttlichen Hulderweises. Zur Sache vgl. Dan. 9, 2 f. 23 ff. — v. 11. ἐραυνῶντες) imperfektisch, nimmt den Grundbegriff in den beiden Hauptverbis v. 10 auf, um hinzuzufügen, worauf sich ihr Forschen περὶ τῆς σωτηρίας richtete, nämlich auf die nähere Bestimmung des καιρὸς εσχ. v. 5 nach seiner chronologischen (εἰς τίνα) oder qualitativen (ἢ ποῖον), d. h. an gewissen Zeichen erkennbaren Bestimmtheit. Das ἐδήλου (Exod. 6, 3. 33, 12) geht auf die ihrem προφητεύσαι v. 10 zu Grunde liegende Kundmachung, hinsichtlich derer sie zu wissen begehrten, auf welche Zeit sie sich bezog. — το ἐν αὐτοῖς πνεῦμα χρ.) so genannt, weil die für Christum bestimmten (εἰς, wie v. 4. 10) Leiden und die darauf folgenden Verherrlichungen (vgl. 3, 21 f.) der Geist, welcher ihn selbst später in allem seinem Thun leitete, kennen musste und so, wenn er in den Propheten war, auch ihnen vorausbezeugen konnte. Vorausgesetzt ist dabei, dass mit der Zeit derselben auch die Zeit der σωτηρία gekommen war. — v. 12. οἷς ἀπεκαλύφθη) Infolge ihres Forschens wurde ihnen durch den Geist offenbart, dass sie mit den ihnen vorausbezeugten und von ihnen

ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀγγέλλει ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

13 Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὁσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νή-

geweissagten παθήματα κ. δοῦναι Christi (αὐτὰ) nicht sich selbst (wie aus Dan. 12, 4. 9. 13 für den Verf. folgt), wohl aber (δε, wie v. 7. 8) den Lesern Dienst thaten (διακονεῖν τι, wie II Kor. 8, 3. 8, 19). Zunächst ward ihnen natürlich nur offenbart, dass nicht sie selbst die Heilszukunft erleben würden; das ὑμῖν erschliesst der Apostel daraus, dass das von ihnen Geweissagte in der Gegenwart den Lesern (als geschehen) verkündigt worden ist (α νῦν ἀγγέλλει ὑμῖν, vgl. Jes. 43, 9. 52, 15). Die Männer, durch welche ihnen diese Freudenbotschaft gebracht (εὐαγγ. mit dem Acc. der Person, wie Lc. 3, 18. Act. 16, 10), werden ausdrücklich nicht als Apostel bezeichnet, aber als solche, welche auf Grund heiligen Geistes (εἰ, wie Mc. 12, 36), der vom Himmel gesandt, also mit ausdrücklichem Willen Gottes und mit der höchsten Garantie für ihre Wahrheit ihnen diese Botschaft brachten. Dann aber ist es die für die Leser bereits angebrochene Heilsgegenwart, auf welche hin der Geist die παθήματα καὶ δοῦναι Christi kund that, und sie sind es, denen die dadurch beschaffte σωτηρία zu teil werden soll (v. 9). — εἰς α) nimmt das α εὐαγγ. wieder auf und gehört zu παρακινῶναι, wie Jak. 1, 25. Obwohl also die Errettung als das Ziel des ihnen bestimmten Hulderweises (v. 10) noch zukünftig ist, so wissen sie doch, dass sie dieselbe so gewiss erleben werden, als sie bereits einen Teil des ihnen Geweissagten erlebt haben, welcher schon an sich so herrlich ist, dass selbst Engel hineinzuschauen begehren. Diese ganze Erörterung über ihr Verhältnis zu den Propheten setzt freilich Leser voraus, die in den von ihnen erweckten Hoffnungen gelebt haben; aber weil dieselben immer nur auf eine ungewisse Zukunft hinwiesen, blieb ihre Hoffnung eine für ihr religiöses Leben unwirksame (vgl. zu v. 3), während sie erst mit der Verkündigung der bereits vollendeten Heilsthatsachen Leben und Wirkungskraft gewann.

1, 13 — 2, 10. Erster Hauptteil des Briefes. — δ(ε) wie Jak. 1, 21, fasst v. 3—12 zusammen: darum, weil ihr zu geboren seid (v. 3—5), deren Freude durch kein werden kann (v. 6—9), da die Nähe ihrer Erfüllung Verheissungserfüllung verbürgt ist (v. 10—12). — α, wie Prov. 31, 17, bildlich gewandt (vgl. Lc. 12, 35) ὁ τ. διανοίας (Deut. 6, 5. Jerem. 31, 33), bezeichnet das aus aller Mutlosigkeit, welches für die folgende F

πρόντες, τελείως ἐλπίζετε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ. 14 ὡς τέκνα ὑπακοῆς, μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις, 15 ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ

setzung bildet und zu der geistlichen Nüchternheit (*νηφοντες*, wie I Thess. 5, 6, 8) führt, die dauernd (bem. das part. praes.) mit klarer Besonnenheit erwägt, wozu das v. 3—12 Erwogene veranlasst. Das ist aber nichts anderes, als dass sie die in ihnen nach v. 3 erzeugte Hoffnung in vollkommener Weise (*τελείως*, wie II Makk. 12, 42), d. h. mit Überwindung jeder aus der Trübsal (v. 6) sich etwa ergebenden Anfechtung gründen sollen auf den ihnen in der Botschaft v. 12 gegebenen Grund. Das *ἐπὶ* c. acc. (vgl. Jud. 20, 36. Psal. 4, 6), welches bezeichnet, worauf sie in dem durch den imper. aor. *ἐλπίζετε* geforderten Akt ihre Hoffnung gründen sollen, kann nur auf etwas bereits Gegenwärtiges hinweisen, so dass das *φερομένη* im Sinne eines eigentlichen Präsens stehen muss von dem Huldereis (v. 10), der ihnen in der Verkündigung des Evangeliums von den bereits eingetretenen *παθήματα* κ. *δοξαί* Christi (v. 11) entgegengebracht (gleichsam konstatiert, vgl. Hebr. 9, 16) wird. Dann ist aber das *ἐν ἀποκ. ιησ. χρ.* nicht, wie v. 7, von der zukünftigen, sondern, wenn auch mit Anspielung darauf, von der Offenbarung Jesu als des Messias gemeint, die ihnen in jener Botschaft zu teil wird und darum im Sinne von v. 10—12 die Vollendung derselben, mit der ihre *σωτηρία* (v. 9) eintritt, verbürgt. — v. 14. *ὡς*) wie Jak. 2, 9, 12, ein Lieblingsausdruck unsres Briefes: wie es sich ziemt für *τέκνα* (d. i. Gotteskinder, wie sie es durch die *χάρις* v. 13 geworden sind) *υπακοῆς* (gen. qualit.: Kinder des Gehorsams im Sinne von v. 2). — *μὴ συσχηματιζόμενοι* vgl. Röm. 12, 2. Ein den Begierden des natürlichen Menschen (vgl. Jak. 1, 14 f.) gleichgestalteter, durch sie bestimmter habitus ist ein sündhafter. Dass diese den vorchristlichen (*πρότερον*) Wandel der Juden genau wie den der Heiden charakterisierten, sagt Eph. 2, 3 uneingeschränkt. Da aber im Kontext keinerlei Motiv liegt, diesen Wandel zu entschuldigen, kann das *ἐν τ. ἀγνοίᾳ ὑμῶν* nicht darauf gehen, dass diese Begierden in der Unwissenheit ehemaliger Heiden über den sündhaften Charakter derselben begründet waren, sondern nur darauf, dass sie unentschuldigbar waren bei solchen, denen der Willen Gottes im Gesetz offenbart war und die doch denselben aus ihm nicht recht erkannten. Die rein äusserliche Befolgung des Gesetzes, welche Jesus in der Bergpredigt bekämpft, war sicher in der Diaspora draussen meist das einzige, was den Wandel der Juden von dem der Heiden unterschied. — v. 15. *κατὰ*) Mit leichter var. struct. tritt an die Stelle der positiven Aussage, wem sich gleichgestaltend sie die folgende Ermahnung erfüllen sollen, die einfache Bezeichnung dessen, der für sie normgebend ist, weil ja die Ausgestaltung des Lebens nach dieser Norm der Inhalt der Aufforderung selbst ist. — *τον* — *αγίον*) substantivisch, wie I Joh.

ἀναστροφῇ γενήθητε, 16 διότι γέγραπται ὅτι ἄγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος. 17 καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε, 18 εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλπτρώθητε ἐκ τῆς μεταλας ὑμῶν ἀναστρο-

2, 20, näher bestimmt durch das zwischen Art. u. Subst. eingeschaltete Part. (vgl. *την φερομ. ὑμιν χαρ.* v. 18), welches motiviert, wiefern er normgebend ist. Die Berufung, in ATlicher Weise reiner Wechselbegriff der Erwählung (v. 1), ist hier noch ganz als die Verpflichtung gedacht, sich dem Wesen des heiligen (von allem Unreinen abgesonderten) Gottes, der sie berufen hat, in jedem Wandel, d. h. in jeder sittlichen Lebensbethätigung, gleichzugestalten, welche sie eben in ihrem vorchristlichen Leben völlig verkannt hatten (v. 14). Diesem noch rein ATlichen Motiv entspricht in v. 16 die Verweisung auf das ATliche Grundgebot Lev. 11, 44, mit *οτι* recit. eingeführt. — v. 17. *εἰ* steht nicht hypothetisch, sondern assertorisch von dem, was thatsächlich der Fall ist, daher entsprechend dem *ως* v. 14: und wenn ihr doch als Vater (vgl. Mt. 6, 9) anruft (*ἐπικ.*, wie Hiob 5, 8) den, der unparteiisch (vgl. zu Jak. 2, 1. 9) nach eines jeden Werk (*ἔργον*, kollektiv wie Jak. 1, 4) richtet, wie es seiner Heiligkeit (v. 15f.) entspricht, also seine Kinder nicht nach einer andern Norm beurteilen wird, als andre. Eben dies verpflichtet sie, Kinder des Gehorsams (v. 14) zu sein und also das Grundgebot v. 16 zu erfüllen. Das betont vorangestellte *ἐν φόβῳ* kann nach dem Vordersatz nur auf die Furcht vor ihm als dem Richter gehen, während das *ἀναστράφητε* nur den in *ἐν πάσῃ ἀναστρ.* v. 15 liegenden Verbalbegriff aufnimmt. — *τον — χρόνον*) Acc. der Zeitdauer. Die Beschränkung der Aufforderung auf die Zeit ihrer Beisassenschaft (Esr. 8, 35. Sap. 19, 10) setzt voraus, dass eine Zeit kommt, wo sie keine Verurteilung mehr zu befürchten haben, weil sie zur *σωτηρία* v. 5 gelangt sind, motiviert aber zugleich dieselbe durch den Blick auf die ihnen in Aussicht gestellte himmlische *κληρονομία* (v. 4), welche, solange sie noch als *παρεπίδημοι* (v. 1) von derselben getrennt sind, sie sich nicht verscherzen dürfen durch Ungehorsam gegen jenes Grundgebot (v. 16), wie er Gotteskindern nicht ziemt (vgl. zu v. 14). — v. 18. *εἰδότες*) vgl. Jak. 3, 1. Dass sie aus der Knechtschaft, die ihnen einen heiligen Wandel unmöglich machte, befreit sind, also jene Pflicht erfüllen können (vgl. zur Sache Jak. 1, 25. 2, 12), und zwar um einen hohen Preis, erhöht ihre Verantwortlichkeit, und das Bewusstsein davon muss ihre Furcht (v. 17) steigern. Der Begriff der Erlösung (Jerem. 15, 21. 31, 11) wird hier ausdrücklich zu dem der Loskaufung bestimmt durch die Reflexion auf die vergänglichen Dinge (*φθαρτοῖς*, vgl. Sap. 14, 8), wie Gold (vgl. v. 7) oder Silber, durch dergleichen man sonst wohl aus Knechtschaft losgekauft wird. Was sie (wie in Knechtschaft) gebunden hielt, wird ausdrücklich nicht bezeichnet als ein Wandel in heidnischer

φῆς πατροπαράδοτου, 19 ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώ-
μου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, 20 προσγνωσμένου μὲν πρὸ καταβο-
λῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι'
ὑμᾶς 21 τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν

Unsitlichkeit oder gar in Götzendienst, sondern als ein eitler (ματαιας, vgl. Jak. 1, 26), d. h. das Ziel der Gottwohlgefälligkeit nicht erreichender Wandel, was immerhin ein Streben nach derselben voraussetzt, dem es nur an der rechten Erkenntnis dessen fehlte, was diese Gottwohlgefälligkeit erzielt (vgl. die αγνοια v. 14). — πατροπαράδοτου) erklärt die knechtende Gewalt, welche dieser Wandel über sie ausübte, und erinnert an die im Judentum insbesondere herrschende Macht der πατρικαί παραδοσεις Gal. 1, 14 und an ihren mit dem der Väter übereinstimmenden Wandel, vgl. Act. 7, 51. Bem. auch den Gegensatz zu ihrem jetzigen, dem Vater gleichgestalteten Wandel (v. 15. 16.) — v. 19. τιμίῳ αἵματι) Blut, das auf die Hingabe eines Lebens in den gewaltsamen Tod hinweist, ist schon an sich ein teurerer Preis, wie Gold u. Silber, wird aber hier noch als besonders wertvoll (vgl. Jak. 5, 7) bezeichnet, weil es sich um die Hingabe eines wertvollen Lebens handelt. Das ὡς (vgl. v. 14) motiviert das τιμίῳ: wie es das Blut eines fehllosen und fleckenlosen Lammes ist. Da ἀμώμος (Apok. 14, 5), mit ἀσπίλος (Jak. 1, 27) verbunden, nur in sittlichem Sinne genommen werden kann, der auf ein Lamm im eigentlichen Sinne keine Anwendung leidet, kann nur an einen unschuldig und geduldig Leidenden gedacht werden, wie er Jes. 53, 7 geschildert ist, weshalb als näher bestimmende Apposition χριστὸν hinzugefügt werden musste. Wiefern dieses Blut solche erlösende Kraft hatte, ist nicht angedeutet, da es im Zusammenhange lediglich darauf ankommt, dass dasselbe sie zur Befolgung der Ermahnung v. 15. 17 befähigt. — v. 20. προσγνωσμένου μὲν) vgl. Sap. 6, 14. 8, 8. 18, 6. Act. 26, 5: welcher (von Gott) vorausgekannt ist, nämlich als das Lamm, durch dessen Blut sie erlöst werden sollten. Das part. perf., wie der stehende Sprachgebrauch, schliesst jeden Gedanken an den Akt der göttlichen Vorherbestimmung aus. Wie das μὲν zeigt, dass die Aussage nur als Gegensatz zum folgenden gebildet ist, so ist auch das προ καταβολῆς κόσμου (vgl. Apok. 13, 8. 17, 8), das zugleich andeutet, dass es sich um ein Vorhererkennen Gottes handelt, nur hervorgerufen durch die Zeitbestimmung im Gegensatz. — φανερωθέντος δὲ) motiviert das εἶδοτες v. 18 und geht also auf die Kundmachung seiner Erlöserqualität, wie sie erfolgen musste ἐν ἐσχάτῳ (Jes. 41, 23. Num. 24, 14. Deut. 4, 30) τῶν χρόνων, d. h. zur Endzeit, wo das Ziel der mit der καταβολῇ κόσμου begonnenen Weltentwicklung erreicht ist und also die letzten Heilsabsichten Gottes sich verwirklichen. — δι' ὑμᾶς) geht, wie das ὑμῖν v. 12, auf die, welche die Endzeit erleben, die mit der Sendung Christi und dem Beginn seines Heilswerks angebrochen ist. — v. 21. τοὺς — πιστοὺς) mit den beiden Präpositionen δια und

ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς Θεόν.

22 τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ἱπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε

εις verbunden (wie das Verbaladj. *εκλεκτός* v. 1f.), kann die *υμεις* nicht als solche (vgl. v. 5) bezeichnen, die zum Glauben an die Einheit Gottes gelangt sind, was schon der fehlende Artikel vor *Θεόν* nicht erlaubt, sondern die durch Christum auf Gott vertrauend geworden sind, sofern ja seine Kundmachung als Heilsmittler (v. 20) die Bürgschaft giebt, dass mit der verheissenen Endzeit die messianische Zeit angebrochen, in welcher Gott alles verheissene Heil verwirklicht. Die an das artikellose *Θεός* angeknüpften artikulierten Partizipien (vgl. v. 7. 10) können nicht erst sagen wollen, wodurch jenes Gottvertrauen entstanden ist, da das *ὥστε* bezeichnet, dass infolge dessen, dass der Gott, auf den sie der Heilsmittler vertrauen gelehrt hat, ihn von Toten auferweckt und ihm volle göttliche Herrlichkeit verliehen hat, ihr Gottvertrauen zugleich Hoffnung auf Gott wird. Denn als der durch die Auferweckung zu Gott erhöhte Messias kann und wird er das durch die Hingabe seines Blutes begonnene Heilswerk vollenden und so Gott ihnen zur Erlangung des letzten Heilsziels verhelfen (v. 4f. 9). Die Rückkehr zu der Thatsache, dass auf dem ihnen bereits widerfahrenen Heil ihre Heilshoffnung ruht (v. 13), schliesst den ersten Gedankenkreis ab; auch diese Verbürgung der Hoffnung (vgl. zu dem *χρον. παροι.* v. 17) muss sie antreiben, durch einen heiligen Wandel in Gottesfurcht dafür zu sorgen, dass sie ihrerseits die Erfüllung derselben nicht unmöglich machen, wodurch eben die Hoffnung sich als lebendig (v. 3) erweist.

v. 22 beginnt asyndetisch, wie v. 14, den zweiten Abschnitt der grundlegenden Ermahnungsreihe (1, 22—2, 10), die an das rechte Verhalten der Kinder zum Vater (v. 15. 17) das rechte Verhalten der Kinder untereinander reiht. — *ηγνικότες* vgl. Jak. 4, 8. Das part. perf. bezeichnet den durch die Weihe der Seele an Gott gewonnenen Zustand als die Voraussetzung der folgenden Ermahnung, sofern die Seele (der Sitz der Individualität) von allem ihr von Natur anhaftenden selbstischen Wesen (vgl. Jak. 3, 15) gereinigt werden muss, wenn in diesem Wesen Gottes gleichbilden will (v. 15f.). Als *τεκνα* v. diese Weihe an Gott vollzogen im Gehorsam gegen die offenbarte Wahrheit, weil dasselbe jene Reinigung f. Bruderliebe, die sie als solche *τεκνα* verbindet, zu e. (Jak. 3, 17) macht. — *ἐκ καρδίας* vgl. Deut. 6, 5, *ποκρίτος*, wie das *ἀλλήλους ἀγαπήσατε* den thatsächl. *φιλαδελφία* bezeichnet, so dass das volle Gewicht der neuhinzutretende *εκτενώς* (Joel 1, 14. Jon. 3, 8) fällt,

ἐκτενῶς, 23 ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σποράς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγον ζωῆτος Θεοῦ καὶ μένοντος. 24 διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν· 25 τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα. τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς. II, 1 ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλίας,

Intensität der Liebe bezeichnet. — v. 23. ἀναγεγεννημένοι vgl. v. 3, nennt ebenfalls eine Voraussetzung, unter der das geforderte ἀγαπᾶν allein vollzogen werden kann, und zeigt also, dass es eben diese Wiedergeburt ist, welche den Zustand des ἡγνικεῖναι v. 22 begründet hat. Weil der durch die Wiedergeburt hergestellte Zustand erzeugt ist nicht aus vergänglichem (v. 18) Samen, wie der menschliche, sondern aus unvergänglichem, kann in ihm ein ἐκτενῶς ἀγαπᾶν gefordert werden. Mit dem δια wechselt die Präposition, weil nun ohne Bild gesagt wird, wodurch jener Zustand bewirkt ist, nämlich durch ein Gotteswort, das durch ζωῆτος (wie v. 3) als ein lebendig wirksames, d. h. zu jener Wirkung fähiges bezeichnet und durch das (mittels der davon getrennten Stellung betonte) καὶ μένοντος nach der Eigenschaft charakterisiert wird, nach welcher es eine σπορά ἀφθάρτου ist und ein ἐκτενῶς ἀγαπᾶν erzeugen kann. — v. 24. διότι wie v. 16, begründet diese Beschaffenheit des Wortes Gottes durch Jes. 40, 6ff., das im wesentlichen nach den LXX (wenn auch mit einer grossen Auslassung) angeführt wird, doch ohne Citationsformel, so dass das Schriftwort als solches den (dann natürlich judenchristlichen) Lesern bekannt sein muss (vgl. Jak. 1, 11), weil nur darauf der Nerv der Argumentation ruht. — v. 25. τοῦτο Subj. Dies Wort, von dem die Schrift das μένειν aussagt, ist (nach der Vorstellung, dass alle Prophetie direkt auf die messianische Zeit geht) das Wort (bem. die Wiederaufnahme des ῥήμα), das als frohe Botschaft gelangt ist (vgl. v. 12) an euch (εἰς, vgl. Mc. 13, 10. 14, 9). Dieses Evangelium, durch das sie wiedergeboren sind (vgl. Jak. 1, 18), ist also ein lebendiges und bleibendes Gotteswort. — 2, 1. ἀποθέμενοι vgl. Jak. 1, 21. Das οὖν nimmt nach dem Schriftbeweis 1, 24f. die Ermahnung 1, 22f. wieder auf, um zunächst näher auszuführen, was geschehen ist, um den in der Wiedergeburt erzeugten Zustand des ἁγνισμός bei ihnen herbeizuführen. — κακίαν wie Jak. 1, 21: böswillige Gesinnung, durch das πᾶσαν — πάντα eng verbunden mit δόλον (Gen. 27, 35. Jerem. 5, 27), weil im hinterlistigen Betrug jene Gesinnung sich versteckt, weshalb im Gegensatz zu ἀνυποκρ. 1, 22 an die verschiedenen Formen der Heuchelei gedacht ist. Der Plur. wird bei φθόνους festgehalten (vgl. Gal. 5, 21), um alle Regungen von Neid und Missgunst zu umfassen, aus denen lieblose Gesinnung kommt, und alle mannigfachen Arten von Verleumdung (καταλαλῆαι, wie II Kor. 12, 20), die daraus hervorgehen (bem. die Steige-

2 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν, 3 εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος. 4 πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῷ ἐλεκτόν, ἔντιμον,

nung durch πασ. beim Plur.). — v. 2. ὡς) wie 1, 14, knüpft an ἀναγεγεννημένοι 1, 23 an; wenn aber ihre Bezeichnung als kleine Kinder (βρέφη, vgl. Lc. 18, 15) um des folgenden Bildes wegen gewählt war, so kann sie ἀρτιγεννητα nur als kürzlich bekehrte bezeichnen, da dies Moment nicht dazu beiträgt, das instinktive Begehren nach Nahrung, in dem das tert. comp. liegt, zu steigern. Die Nahrung, durch welche das eben erst geborne Leben ernährt werden soll, wird, dem Bilde entsprechend, als Milch bezeichnet, die aber nur lauter (ἄδολον), unverfälscht ist, wenn sie aus dem Worte stammt, aus dem sie geboren sind (1, 23), und dessen Inhalt nach 1, 22 die Wahrheit ist. Das λογικὸς im Sinne von Röm. 12, 1 wäre hier ganz unpassend. — ἐπιποθήσατε) wie Jak. 4, 5, von dem heftigen Begehren danach, damit auf Grund (in Kraft) dieser Nahrung ihr neues Leben zum Ziel der definitiven Errettung (1, 5. 9) hin wachse, und so sie zur Erfüllung der 1, 22 geforderten Christenpflicht dauernd befähigt werden. Der Gegensatz gegen das Begehren nach Schädigung des Nächsten mit den unlauteren, v. 1 aufgezählten Mitteln ist unverkennbar. — v. 3. εἰ) ganz wie 1, 17, von dem zweifellosen Thatbestande, wonach sie gekostet haben (ἐγεύσασθε, Anspielung an Psal. 34, 9, aber hier, wo καὶ ὁδετε fehlt, und im Anschluss an γάλα v. 2 notwendig im eigentlichen Sinne), dass süß, wohlschmeckend (χρηστὸς, wie Jerem. 24, 3. 5. Lc. 5, 39) der Herr ist. Der im Worte verkündete Herr ist also die aus ihm stammende Lebensnahrung, sofern sein vorbildliches Leben (v. 21 ff.), sein sündentilgender Tod (v. 24) und der Blick auf sein bevorstehendes Gericht (4, 5) ein sündloses Leben wirkt. — v. 4. πρὸς ὃν προσερχόμενοι) Umsetzung des Bildes in die Sache, wie 1, 23. Das Geniessen der im Worte dargebotenen Lebensnahrung besteht eben darin, dass man an den in ihm verkündigten Christus herantritt und ihn auf sich wirken lässt. Da durch diese gemeinsame Beziehung zu Christo auch die einzelnen mit einander verbunden werden, wird bei der Darstellung des Erfolges jenes προσερχεσθαι (der Sache nach also des αὐξηθῆναι v. 2) auf die Gemeinschaft als solche reflektiert, und dies führt zu einem neuen Bilde. — λίθον ζῶντα) Apposition zu ὃν. Gemeint ist der Eckstein aus Jes. 28, 16, aber absichtlich erst allgemein bezeichnet als ein Stein (aus dem durch das Hinzukommen anderer Steine ein Gebäude wird), und zwar ein lebendiger, sofern nur die Verbindung einer lebendigen Person mit andren lebendigen Personen den im folgenden geschilderten Erfolg haben kann. — ὑπὸ ἀνθρ. μὲν ἀποδεσδ.) Schon hier schwebt dem Apostel Psal. 118, 22 vor, aber hier wird daraus absichtlich nur der allgemeine Gedanke entnommen, dass seine Verwerfung von Menschen (nämlich seitens der jüdischen Hierarchie)

5 καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱερότευμα ἅγιον, ἀνεγέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι περιέχει ἐν γραφῇ· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἐλεκτόν, ἀκρογωνιαίον ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυρῇ. 7 ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν· ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες,

vom *προσερχεσθαι* abhalten könnte (was natürlich seine Bedeutung nur für jüdische Leser hat), wenn er nicht bei Gott (in seinem Urteil, vgl. Jak. 1, 27) *ἐλεκτος, ἔντιμος* (aus Jes. 28, 16) wäre. — v. 5. καὶ αὐτοὶ stellt sie nicht andren Personen, sondern Christo an die Seite als solche, welche (ὡς, wie 1, 14, 2, 2) in dem Sinne wie er (wodurch alle Eindeutungen in das *λίθον ζῶντα* v. 4 ausgeschlossen werden) lebendige Steine sind. Das *οἰκοδομεῖσθε* beschreibt den Erfolg des *προσερχεσθαι*: sie werden, weil aus der Zusammenfügung von Stein zu Stein eben ein Gebäude entsteht, zu einem solchen erbaut, das aber, weil aus lebendigen Steinen bestehend, ein geistiges, d. h. durch geistige Verbindung der einzelnen mit Christo entstandenes, genannt wird. Erst durch das *εἰς ἱερότευμα*, d. h. dadurch, dass dies Haus für eine Priesterschaft (vgl. Exod. 19, 6) bestimmt ist, wird es als ein Tempel qualifiziert, aber nicht sofern Gott in ihm wohnt, sondern sofern in ihm Gott gedient wird. Dieser Priesterschaft, die zum Dienste Gottes bestimmt ist, eignet als solcher die *ἁγιότης*, und dass die Realisierung derselben die Bestimmung der Gemeinde ist, folgt aus 1, 15. — *ἀνεγέγκαι*) Inf. des Zwecks. Die Priesterschaft bedarf eines Tempels, um ihren Opferdienst vollziehen zu können. Ihre Opfer sind im Gegensatz zu den Tieropfern des alten Bundes als äusseren Leistungen geistige, d. h. in der rechten geistigen Verfassung (Gesinnung) dargebrachte und darum Gott wohlgefällige (*εὐπροσδέκτους*, wie Röm. 15, 16). Gemeint sind wohl vorzugsweise die Erweisungen der Liebe (1, 22), vgl. Hebr. 13, 16. — *δια Ἰησ. χρ.*) mit grossem Nachdruck an den Schluss gestellt, gehört zu *ἀνεγέγκαι*, weil so erst der Gedanke abgeschlossen wird, dass infolge jenes *προσερχ.* *προς αὐτον* die Gemeinde durch Christum befähigt wird, Gott als eine seiner würdige Priesterschaft mit rechten Opfern zu dienen. — v. 6. *δοτε*) wie 1, 24. — *περιέχει*) vgl. Jos. Ant. 11, 4, 7. Das Subj. fehlt, weil es aus *ἐν γραφῇ* (in einer Schriftstelle, vgl. Mc. 12, 10) sich von selbst ergänzt, und das Objekt bildet das Citat aus Jes. 28, 16. — v. 7. *ὑμῖν οὖν*) Das Schriftwort setzt voraus, dass das Gebäude in Zion (also aus Israeliten) erbaut wird; aber aus seinem zweiten Teile folgt, dass nur die Gläubigen aus Israel, wenn sie durch ihren Anschluss an Christum (v. 4) hoffen, mit aufgebaut zu werden in diesem Gebäude, dieser Ehre teilhaftig und so in ihrem Vertrauen auf ihn nicht zu schanden geworden sind. Solchen aber, die ungläubig sind (*ἀπιστοῦσιν*, wie Sap. 1, 2, aber hier im Gegensatz zu dem absoluten *πιστεῦσιν* vom Unglauben an Christum) ist, wie es Psal. 118, 22 heisst, ein Stein, den die

οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου, 8 οὗ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν. 9 ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτὸν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγέλιτε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θάναστον

Bauleute verworfen haben (worauf schon v. 4 hindeutete), gerade der zum Eckstein geworden. Hiernach erscheinen sie selbst als Bauleute, die, da bei dem wörtlichen Anschluss an die Psalmstelle *κεφ. γων.* unmöglich in einem andren Sinne genommen werden kann als im Sinne des *ακρογ.* v. 6, eben dadurch zu schanden werden, dass ihr Urteil über diesen Stein durch die Thatsache seiner Erhebung zum Eckstein als ein durchaus verkehrtes blossgestellt wird, und sie selbst ins Verderben geraten, sofern ihnen der Stein (nach dem Ausdruck in Jes. 8, 14, vgl. den Urtext) zum Stein des Anstossens und Fels des Stolperns (*σκανδ.*, im Sinne von Lev. 19, 14) wird. Nicht mit der v. 6 citierten Jesajastelle (wie Röm. 9, 33), sondern mit der Psalmstelle wird dies Jesajawort in höchst origineller Weise kombiniert, die eher an Lc. 20, 17f. erinnert. — v. 8. *οι*) knüpft an *απιστοῦσιν* an, um durch *προσκοπτουσιν* das *λιδ. προσκ.* zu erklären von dem Zufallekommen, d. h. von dem Verderben, in das sie dadurch geraten, dass sie diesen Stein werfen. Da aber Petr. bei den *απιστοῦντες* nicht an jene Baumeister denkt, die einst Christum selbst verwarfen, sondern an die ungläubigen Juden in der Umgebung der Leser, so wird durch das betont gestellte *τ. λόγω* markiert, dass ihr *προσκοπτειν* motiviert ist durch den Ungehorsam gegen das Wort (nämlich der evangelischen Verkündigung, vgl. Mc. 2, 2. 4, 14), das als ein an sie ergangenes Gotteswort (1, 23) Glauben fordert, welchen sie verweigerten. Das *εἰς ο* geht natürlich auf das Hauptverbum des Satzes, das *προσκοπτειν*, und besagt, um seine Motivierung zu bestätigen, dass sie dazu auch, eben wegen ihres Ungehorsams, (von Gott) bestimmt sind (*ἐτέθησαν*, vgl. I Thess. 5, 9, doch hier wohl mit Anspielung auf das Schriftwort v. 6, in dessen zweitem Gliede dies indirekt liegt). — v. 9. *υμεῖς δε* bezeichnet im Gegensatz dazu das gläubig gewordene Israel, an dem nun das Ideal des ATlichen Gottesvolkes realisiert wird (Explikation der *τιμη* v. 7), so dass die gläubigen Israeliten allein noch ein *γένος ἐκλεκτον* (Jes. 43, 20) bilden, das nach Exod. 19, 6 eine königliche (d. h. Jeh. als ihrem König dienende) Priesterschaft (v. 5), eine heilige Nation geworden. — *λαος εἰς περιποίησιν* nach Mal. 3, 17: ein zum Eigentum erwähltes Volk; doch hier in Reminiszenz an Jes. 43, 21, wonach es die Aufgabe dieses Eigentumsvolkes ist, (in alle Welt) hinauszuverkünden (*ἐξαγγεῖλ.*, vgl. Psal. 9, 15) die herrlichen Eigenschaften (Gottes als) dessen, der sie berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht. Das *θάναστον* (Deut. 28, 59. Psal. 42, 5) zeigt, dass Finsternis und Licht hier nicht Bild von Unwissenheit und Erkenntnis, sondern, wie gewöhnlich im AT. (vgl. Psal. 112, 4.

αὐτοῦ φῶς, 10 οἱ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἡλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

11 Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς, 12 τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν

Jes. 58, 10. 59, 9), von Elend und Heil sind. Wenn auch der Begriff des λαός auf die Gemeinschaft der Gläubigen überhaupt übertragen werden könnte, so doch unmöglich der des γένος und ἔθνος, woraus unzweifelhaft erhellt, dass nur von gläubigen Israeliten die Rede ist. — v. 10 ist überhaupt nur verständlich, wenn der Verf. voraussetzt, dass seine (judenchristlichen) Leser diese Worte als aus Hos. 2, 25 entlehnt erkennen und als Erfüllung jener Weissagung verstehen. Danach waren sie einst (als sie noch ungläubig waren) ein οὐ λαός (in welchem Sinne, bestimmt sich durch den Gegensatz), nun aber sind sie ein λαός θεοῦ; einst die nicht in Gnaden Stehenden, jetzt aber Begnadigte. Als die Gläubigen aus Israel gehörten sie einst zu dem von Jeh. um seiner Sünden willen verstossenen Volke (ganz anders als Röm. 9, 25, und zwar im Sinne des Propheten), sind jetzt aber ein begnadigtes Gottesvolk geworden, von dem die ungläubig Gebliebenen ausgeschlossen bleiben.

2, 11f. Einleitung des zweiten Hauptteils (2, 11—4, 6). — ἀγαπητοί vgl. Jak. 1, 16. 19. Das ὡς bestimmt, wie 1, 14. 2, 2, näher, in welcher Qualität für sie das, wozu der Apostel ermahnt, notwendig ist, und macht daher das ὑμᾶς entbehrlich: als solche, welche auf der Erde nur Beisassen, die ihr eigentlich gar nicht angehören, und Fremdlinge, die sich nur vorübergehend auf ihr aufhalten (vgl. 1, 1. 17), sind, sollen sie sich der aus dem Fleische stammenden Begierden (σαρκικῶν, gebildet wie λογικῶν v. 2) enthalten, sofern dieselben (αἰτίαι, motivierend, wie Jak. 4, 14) zu Felde liegen wider die für die himmlische κληρονομία (1, 4) bestimmte Seele. Eben weil die Begierden dem der Welt im Sinne von Jak. 1, 27 angehörenden Fleische entstammen, sind sie personifiziert gedacht als das, was die Seele in das Verderben stürzen will, aus dem sie doch wegen dieser ihrer höheren Bestimmung errettet werden soll (1, 9). — v. 12. τὴν ἀναστρ. ὑμ.) vgl. 1, 15. 18. Der Nom. ἐχόντες löst sich anakoluthisch von ἀπεχ. los, um selbständiger hervorzutreten. Ihre Fremdlingschaft auf der Erde fordert positiv, dass sie denen, unter welchen sie gastweise wohnen, nicht nur keinen Anstoss geben, sondern Segen bringen. Wenn aber als die, unter welchen sie wohnen, ausdrücklich die ἔθνη genannt werden, so kann das nicht die Völker überhaupt bezeichnen,

ἔχοντες καλὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ἑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.

13 ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, 14 εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπτομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν,

denen sie ja auch als *ελεπτοι* (1, 1) angehörig sind und bleiben, sondern nur auf ihre spezielle Situation gehen, wonach sie als Glieder des ausgewählten Volkes (v. 9) mitten unter den Heiden leben, während sie doch als Heidenchristen immer selbst *εθνη* blieben (Röm. 11, 13. Eph. 3, 1). Unter ihnen sollen sie ihren Wandel führen (*εχοντες*, Gegensatz zu *απεχσθαι*) als einen trefflichen, wohlgefälligen (vgl. Jak. 3, 13). — ἐν ᾧ allgemeine Bezeichnung dessen, auf Grund wovon die Heiden die Leser gegenwärtig verleumdend (*καταλαλ.* c. gen., wie Jak. 4, 11) als Übelthäter, wird mit dem Wechsel der Präp. (wie 1, 23) aufgenommen durch *ἐκ τῶν καλῶν ἔργων*, weil die *εργα* eben als *καλα* wohl zum *δοξάζειν* Anlass geben, aber nicht zum *καταλαλεῖν*, das jene nur darauf gründen, indem sie dieselben als ein *κακοποιεῖν* (Mc. 3, 4) verlästern. Daraus folgt, dass das *ὡς κακοποιῶν* nicht im kriminellen, sondern im allgemein sittlichen Sinne (Prov. 12, 4. 24, 19) zu nehmen ist. Das erhellt aber auch daraus, dass die *εθνη* nicht etwa infolge gerichtlicher Untersuchung, sondern bei genauem Zusehen (bem. das objektlose *ἐποπτεύοντες*) Gott (als den Urheber dieser *καλα ἔργα*, vgl. Mt. 5, 16) preisen sollen, was doch nicht Resultat einer gerichtlichen Untersuchung sein kann. Dann aber kann die *ἡμερα ἐπισκοπῆς* nur, wie Sir. 18, 19. Sap. 3, 7. Lc. 19, 44, der Tag gnädiger Heimsuchung sein, wo Gott ihnen die Augen öffnet über den Ursprung dieses Verhaltens und sie dadurch für den Glauben empfänglich macht. Diese Hoffnung weist allerdings auf sehr frühe Zeit hin, wo das Christentum den Heiden noch eine ganz neue Erscheinung war (vgl. zu v. 2). Zu dem artikellosen Ausdruck vgl. 1, 2. 3.

2, 13—17. Anwendung von v. 12 auf die obrigkeitliche Ordnung. — *υποτάγητε* wie Jak. 4, 7. Durch das nachdrücklich vorangestellte *ἀνθρωπίνῃ* (Jak. 3, 7) wird das *κτίσει*, das sonst auf die Schöpfung Gottes geht (Judith 16, 14. Apok. 3, 14), hier als eine von Menschen begründete Ordnung bezeichnet, der man trotzdem um Gottes willen (*τὸν κύριον*, wie Jak. 1, 7. 4, 15), d. h. weil er es verlangt, sich unterwerfen soll. Das *πάσῃ* wird durch *εἴτε—εἴτε* distribuiert, sofern jene menschliche Ordnung einen Kaiser (*βασιλ.*, wie Apok. 17, 10. 12) zum Oberhaupt schlechthin macht (bem. das dem Briefschreiber so beliebte motivierende *ὡς*), und ebenso nach v. 14 Statthalter (*ἡγεμον.* im Sinne von Mt. 10, 18) durch ihn gesandt werden zur Bestrafung (*ἐκδικ.*, wie Ezech. 16, 38. 23, 45) von Übelthätern, aber zur Belobung (*ἐπαινος*, im Sinne von 1, 7) von Gutes-

15 ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἀγαθοποιούντας φημὺν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν, 16 ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς Θεοῦ δοῦλοι. 17 πάντας τιμῆσατε, τὴν ἀδελφότηα ἀγαπᾶτε, τὸν Θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε.

thuenden. Auch hier steht *κακοποιων* in sittlichem Sinne (vgl. v. 12), wie der Gegensatz (*αγαθοποιων*, vgl. Sir. 42, 14) zeigt. Es soll dadurch das gute Recht solcher menschlichen Ordnung hervorgehoben werden, woraus zweifellos folgt, dass der Brief nicht zu einer Zeit geschrieben sein kann, wo die Obrigkeit durch eine allgemeine Christenverfolgung thatsächlich ihre Gewalt zum Gegenteil missbrauchte. — v. 16. *οτι*) begründet die v. 13 geforderte Unterordnung und zeigt also klar, dass v. 14 nicht die Bestimmung der Obrigkeit als Motiv und also die Erfüllung derselben als Grenze des Gehorsams gedacht war. Vielmehr wird das *δια τ. κυρ.* v. 13 einfach erläutert, woraus folgt, dass dort nur an Gott gedacht sein kann. — *οιτως εστιν*) wie Mt. 18, 14. 19, 10: so verhält es sich mit dem Willen Gottes, d. h. solches *υποταγηναι* fordert derselbe. Das *φημουν* (Deut. 25, 4, hier übertragen, wie Mt. 22, 34) kann, da ein *υμας* fehlt, nur Erläuterung von *τ. θέλημα τ. θ.* sein: wonach man mit Gutes thun die Unwissenheit (*αγν.*, wie Hiob 35, 16. Sap. 13, 1) der thörichten (*αφρ.*, wie Psal. 14, 1. Prov. 16, 27) Menschen, nämlich der Verleumder v. 12, zum Schweigen bringen soll. — v. 16. *ως ἐλεύθεροι*) kann nicht, wie 1, 14. 2, 2, die Ermahnung v. 17 einleiten, die weit über das hierdurch zu motivierende hinausgeht, sondern schliesst sich an den in v. 15 lediglich erläuterten v. 13f. an, da das *υποταγητε*, weil eben *δια τ. κυριον*, ohne äusseren Zwang in voller Freiheit geübt werden soll. Die nähere Erläuterung durch das *και* (und zwar) ist durch die Beziehung auf das *αγαθον*. v. 15 hervorgerufen, sofern dasselbe, als von Gott gewollt, nicht erlaubt, dass sie ihre Freiheit (von menschlichem Zwange) besitzen (*εχοντες την ἐλευθ.*, wie das *εχ. τ. αναστ.* v. 12) als, d. h. gebrauchen zu einem Deckmantel der bösen Gesinnung (v. 1), aus der alles *κακοποιειν* stammt, weil dieses für sie, welche als Gottes Knechte (bem. das betont gestellte *Θεου*), d. h. als solche, die unbedingt den auf das *αγαθον*. gerichteten Willen Gottes thun, schlechthin ausgeschlossen ist. — v. 17. *τιμῆσατε*) Der imp. aor. bezieht sich auf die einzelnen Ehrerweisungen, die jedem nach seiner Stellung und Bedeutung zukommen, um unter sie die folgenden Einzelpflichten zu subsumieren. Denn der Gemeinschaft der (christlichen) Brüder geziemt als solcher die Liebe, wie Gott allein die Furcht. Wenn dem abschliessend der Ausdruck der schuldigen Ehrerbietung gegen den Kaiser, in dem sich die v. 13f. geforderte Unterordnung gegen die Obrigkeit zusammenfassend darstellt, koordiniert wird, so erhellt daraus, dass dies die Gottespflicht (vgl. Mc. 12, 17) sowenig wie die Bruderpflicht ausschliesst, dass

18 οἱ οἰκέται, ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σχολοῖς. 19 τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχω· ἀδίκως. 20 ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ. 21 εἰς

also Konflikte, wie sie die Zeiten der Christenverfolgungen herbeiführten, noch gänzlich ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers lagen.

2, 18—25. Vom Sklavenverhältnis. — οἱ οἰκεται im weiteren Sinne, wie Exod. 5, 15f., und im Gegensatz zu δεσποται, wie Jos. 5, 14. Unter den Juden in der Diaspora gab es wohl viele, die, in Sklaverei geraten, heidnischen Herren dienen mussten. Der artikulierte Nom. steht für den Voc., weil das Part. *υποτασσόμενοι* sich an die Imperative in v. 17 anschliesst: sie sollen jene allen gemeinsamen Pflichten erfüllen, indem sie in der speziellen menschlichen Ordnung, in der sie stehen, sich unterordnen (v. 13) den Herren. Das *ἐν παντὶ φόβῳ* steht im Rückblick auf *θεοῦ φοβ.* v. 17, wobei das *παντὶ* (in aller, d. h. bei jedem Verhalten der Herren sich gleich bleibender Gottesfurcht) die folgende Unterscheidung der gütigen und milden von den verkehrten (σχολοῖς, wie Deut. 32, 5. Prov. 16, 28) vorbereitet. — v. 19. *τοῦτο* vorausweisend auf den Satz mit *εἰ*, der die Stelle des Subj. vertritt: das ist ein Gegenstand göttlichen Wohlgefallens (*χάρις*, metonymisch, wie Prov. 10, 32). Das *θεοῦ* bei *συνείδησιν* ist gen. obj., wie Hebr. 10, 2, so dass das *ἐν παντὶ φόβῳ* v. 18 aufgenommen wird, weshalb auch auf der vorausgeschickten präpositionellen Bestimmung der Nachdruck liegt: wenn er wegen des sein Verhalten begleitenden Bewusstseins von Gott (der die Unterordnung unter jede menschliche Ordnung fordert v. 13) Trübsale (vgl. das *λυσισθαῖ* 1, 6), die ihm die Behandlung seitens der Herren bereitet, geduldig (d. h. ohne trotzigte Auflehnung) erträgt (*υποφέρει*, wie Psal. 55, 13. 69, 8). Der scheinbar ganz allgemein gefasste Satz erhält seine nähere Bestimmung dadurch, dass nach dem Zusammenhange der *τις* einer der v. 18 angeredeten Sklaven ist, weshalb das als selbstverständliche Klausel hinzugefügte *πάσχω ἀδίκως* in v. 20 in direkter Anrede begründet wird. Daher kann auch das *κλέος* einfach als Wechselbegriff den der *χάρις*, deren richtige Deutung dadurch bestätigt wird, aufnehmen; und in der Frage mit *ποῖον* liegt, dass es keinerlei Ruhm ist, wenn sie sündigend und (dafür) Schläge leidend (*κολαφιζ.*, wie Mc. 14, 65) geduldig ausharren werden (vgl. Jak. 5, 11), scil. infolge seiner Ermahnung. — *ἀγαθοποιοῦντες* im Gegensatz zu *ἁμαρτανόντες*, kann nur, wie v. 15, ganz allgemein von pflichtmässigem Handeln stehen. Der Parallelismus fordert nicht, dass sie gerade für das *ἀγαθοποιεῖν* leiden, da nur das *πάσχ. ἀδικ.* umschrieben wird, weshalb auch das *τοῦτο χάρις*, nur mit der Näherbestimmung durch *παρὰ θεῶ* (wie v. 4) zum Anfang von v. 19 zurückkehrt. — v. 21. *εἰς τοῦτο γὰρ* be-

τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσῃτε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ, 22 ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὗρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, 23 ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρινόντι δικαίως, 24 ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ

gründet die Gottwohlgefälligkeit eines geduldigen Ertragens unverschuldeten Leidens dadurch, dass sie (in und mit ihrer Berufung 2, 9) dazu berufen sind, weil auch Christus gelitten hat. Das tert. comp. liegt nicht bloss in dem *επαθεν*, sondern zugleich in dem *υπερ υμων*, sofern ein zum Besten andrer erduldetes Leiden notwendig ein nicht selbst verschuldetes und freiwilliges (geduldig getragenes) ist. Aber dies *υπερ υμων* geht, wie schon die Applikation auf die unschuldig leidenden Sklaven (nicht *ημων*, wie v. 24) zeigt, nicht auf die allgemeine Heilsbedeutung des Todes Christi, sondern nach dem das *υμων* nachdrücklich wiederaufnehmenden *υμιν* darauf, dass er mit seinem Leiden ihnen eine gleichsam in seinem Verhalten vorgezeichnete Vorschrift hinterliess (part. praes., in der Verbindung mit dem Aor. imperfektisch). Dass dieser vorbildliche Charakter seines Leidens ihnen zum Besten gereichte (vgl. zu v. 3), betont das *ινα* dadurch, dass es die Absicht hatte, sie dazu zu veranlassen, dass sie nachfolgen sollten (*επακολ.*, wie Hiob 31, 7) seinen Fussstapfen (metaph., wie Sir. 21, 6). Dann aber lag für sie in diesem vorbildlichen Leiden die Berufung (im Sinne der Verpflichtung, wie 1, 15) zu solcher Nachfolge. — v. 22 schildert die Unschuld seines Leidens nach Jes. 53, 9, wie v. 23 seine Geduld in freier Ausmalung von Jes. 53, 7 (*οὐκ ανοιγει το στομα αυτου*). Bem. die Steigerung vom *λοιδορεισθαι* (Deut. 33, 8) zum *πασχειν*, vom *οὐκ αντελοιδ.* zum *οὐκ ηπειλει* (Jes. 66, 14. Sir. 19, 17). — *παρεδιδου δε* ohne Objekt, das sich von selbst aus dem Vorigen ergänzt als das *λοιδορεισθαι* und *πασχειν*, dessen Be-, resp. Verurteilung er vielmehr dem gerechten Richter (1, 17) überliess. — v. 24. *ος*) formell ganz parallel mit den beiden *ος* v. 22. 23, geht doch sachlich dadurch darüber hinaus, dass jetzt die Absicht des Leidens Christi, das im Gipfelpunkte seines Kreuzestodes angeschaut wird, als eine für uns alle gültige aufgefasst und so seine Vorbildlichkeit für die Sklaven unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Zweckbeziehung seines Todes subsumiert wird. — *τ. αμαρ. ημ. αυτος ανηνεγκεν*) kann im Zusammenhange mit den durch Jes. 53 bestimmten v. 22f. nur nach Jes. 53, 11f. erklärt werden, woran schon das *αυτος* erinnert: er trug die Strafe für unsere Sünde (vgl. Num. 14, 33) seinerseits an seinem (in den gewalttätigen Tod dahingegebenen) Leibe (Mc. 14, 22), sofern der Tod die gottgeordnete Strafe der Sünde ist (Jak. 1, 15). Das *επι το ξυλον* (absichtliche Bezeichnung des Kreuzes als des Schandpfahls, an dem sonst nur der

ζήσωμεν, οὐ τῷ μύλωπι ἰάθητε· 25 ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπιστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

III, 1 ὁμοίως, γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίους ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀνα-

Gottverfluchte hängt, vgl. Deut. 21, 23) verbindet sich mit *ἀνηγεγεν* mittels einer Prägnanz nach Analogie des *εις* (scil. *γενομενος*) Act. 8, 40. Mc. 13, 9: auf das Fluchholz hinaufgekommen, womit jede Anspielung auf den Opferterminus Jak. 2, 21 ausgeschlossen ist. Diese in Reminiscenz an Jes. 53 formulierte Aussage über die Heilsbedeutung des Todes Christi, der unsre Sünden an unsrer Statt trug und uns dadurch von der Sündenstrafe befreite, hat im Kontext, wie das wiederaufgenommene *ἵνα* aus v. 21 zeigt, doch nur den Zweck, darauf hinzuweisen, wie sich dadurch eine völlige Umwandlung unsrerseits vollziehen sollte. Es ist daher völlig gleich, ob man *ἀπογενομενοι* im Sinne von: fern, fremd geworden, oder direkt im Sinne von: abgeschieden, gestorben nimmt. Nicht den Inhalt des ersten Hemistichs nimmt dasselbe auf, da ja das *τ. αμαρτιας* lediglich dem Dat. *τ. δικαιοσυνη* entspricht, sondern es bezeichnet, dass der Christ mit den Sünden, um deretwillen Christus so Schweres gelitten hat, nichts mehr zu thun haben kann, d. h. es weist auf das zwingende Motiv hin, das ihn veranlasst (und damit ihm ermöglicht), fortan der (alle Sünde ausschliessenden) Gerechtigkeit zu leben. — *οὐ κτλ.* aus Jes. 53, 5, hebt hervor, wie dieser beabsichtigte Erfolg des Strafleidens Christi bei ihnen in der Heilung von der Sündenkrankheit thatsächlich bereits eingetreten ist. — v. 25. *ἦτε — πλανώμενοι* nach Jes. 53, 6, bezeichnet, wie Jak. 5, 19, ein Abirren von dem (ihnen bekannten) rechten Wege oder von der Herde, der sie als Glieder der ATlichen Theokratie angehörten, und setzt darum ehemalige Juden voraus, wie ihre jetzige Umkehr (*ἐπιστράφητε*, vgl. Jak. 5, 20) zu Gott, der nach Ezech. 34, 12, 16 als der Hirte und Hüter ihrer Seelen (1, 9. 22) bezeichnet wird.

3, 1—7. Vom ehelichen Verhältnis. — *ὁμοίως* wie Jak. 2, 25, auf 2, 18 zurückweisend und daher, wie dort, die Ermahnung an die (hier im Vok. angeredeten) Frauen im Part. anknüpfend, die durch das *ἰδίους* lediglich motiviert wird. Als ihre Ehemänner haben sie Anspruch auf solche Unterordnung. Erst in diesem engsten Lebensverhältnis wird ein an 2, 12 erinnerndes Motiv als Absicht solchen Wohlverhaltens geltend gemacht. Auch in dem Fall nämlich, wenn einige (jener *ἰδιοὶ ἄνδρες*) dem Worte (der Heilserkündigung, das sie also, so gut wie die Frauen, gehört haben) ungehorsam sind (2, 8), kann und soll ihr *ὑποτασσέσθαι* dazu dienen, dass sie durch der (ihrer) Weiber Wandel ohne Wort (das ja nichts ausrichten würde, wenn das Gotteswort nichts ausgerichtet hat)

στροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται, 2 ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν. 3 ὣν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, 4 ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἀνδρωπικὸς ἐν τῷ ἀφάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελής. 5 οὕτως γάρ ποτε καὶ αἱ ἅγαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς Θεὸν ἐκόσμουν ἑαυτάς, ὑποτασσόμεναι τοῖς

gewonnen werden (im Sinne von Mt. 18, 15). Die Gewissheit dieses Erfolges betont der ind. fut. nach *ωα*. — v. 2. *εποπτεύσαντες*) zeigt, dass der Verf. den Hergang solcher Bekehrungen sich genau so denkt wie 2, 12. Das *ἐν φόβῳ* steht, wie 2, 18, von der Gottesfurcht, weil nur in ihr die Lauterkeit eines gottgeweihten Wandels (vgl. zu 1, 22), die freilich beim Weibe sich besonders in ihrer Keuschheit zeigen wird, beruhen kann. — v. 3. *ὡν*) scil. *ο κόσμος*: ihr Schmuck soll sein — nicht (bem. die vorausgeschickte negative Bestimmung, wie 1, 14. 18. 23) der von aussen her (angelegte), der durch die eitle Geschäftigkeit, mit der er beschafft wird, sich charakterisiert, teils durch (künstliches) Flechten von Haaren, teils durch Umlegen von Goldschmuck oder Anlegen von Kleidern. Zu *κόσμος* vgl. Jes. 61, 10. Sir. 21, 21. — v. 4. *τῆς καρδίας*) gen. app., sofern das Herz, das der Herzenskundiger allein kennt, eben der vor andern verborgene Mensch ist im Gegensatz zu dem äusseren, der in der v. 3 beschriebenen Weise geschmückt wird. Dieser innere Mensch kann aber nur ihr Schmuck sein, wenn er selbst gleichsam prangt in dem, was seinem Wesen nach unvergänglich (1, 4. 23) ist. Bem. das substantivierte neutr. adj., das diese Qualität stärker hervorhebt im Gegensatz zu den Schmuckgegenständen, in die man nach v. 3 den äusseren Menschen kleidet. Was aber dies *αφάρτον* sei, sagt wieder der gen. app. *τ. πνεύματος* (im psychologischen Sinne, wie Jak. 2, 26. 4, 5), wenn derselbe die Eigenschaften hat, die allein wahren, dauernden Wert haben, nämlich die Sanftmut, die sich nicht zum Zorn reizen lässt (Jak. 1, 21. 3, 13), und das Stillesein, das sich nicht aus seiner Ruhe bringen lässt, auch nicht im Worte, das etwaige Unbill erwidert. — *ὃ ἐστίν*) geht auf *πνεύματος*. Ein solcher Geist ist zwar zunächst nur vor Gott (*ἐνώπιον τ. Θεοῦ*, wie Jak. 4, 10) kostbar (*πολυτελής*, vgl. Prov. 25, 12. Sap. 2, 7); doch ist vorausgesetzt, dass er in dem Wandel v. 2 zum Ausdruck kommt und sie insofern auch in den Augen der Männer allein wahrhaft schmücken kann. — v. 5. *οὕτως*) zurückweisend, wie Jak. 1, 11. Der Verf. verweist auf das Vorbild der heiligen (also dem Ideal 1, 16 entsprechenden) Weiber des Alten Bundes, die eben, weil sie ihre Hoffnung auf Gott setzten (*ἐλπίζ.* *εἰς* nach Analogie von 1, 21), mit solchem sanften und stillen Geist sich schmücken konnten, wenn sie ihren Ehemännern sich unterordneten (bem. die Rückkehr zu v. 1). Der tiefste Grund ATlicher Frömmigkeit ist

ἰδίοις ἀνδράσιν, 6 ὡς Σάρρα ἐπήκουσεν τῷ Ἀβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα, ἧς ἐγενήθητε τέκνα, ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν. 7 οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ, ἀπονεμόντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς, εἰς τὸ μὴ ἐνκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.

derselbe, wie der der NTlichen (1, 2). — v. 6. ὡς — καλοῦσα) Anspielung auf Gen. 18, 12. In der Bezeichnung Abrahams als ihres Herrn zeigte sich ihre Unterwürfigkeit. — ἧς κτλ.) motiviert, weshalb das Beispiel der Sara insbesondere für sie vorbildlich ist. Da aber τέκνα nur im metaphorischen Sinne von Joh. 8, 39 genommen werden kann, ist damit jede Beziehung des ἐγενήθητε auf heidnische Abstammung ausgeschlossen, während es gerade für gläubige Jüdinnen ein hohes Lob war, ihrer Stamm-mutter wesensähnlich geworden zu sein. Die folgenden part. praes. können nur bezeichnen, woran man sie als solche wesensähnliche Kinder der Sara erkennt, und involviert damit natürlich die Mahnung, sich immer als solche zu zeigen. Hier wird nun alles, was bisher von ihrem rechten Verhalten gesagt war, zusammengefasst in den allgemeinen Begriff des ἀγαθοποιεῖν (2, 15, 20), weil der Hauptnachdruck darauf liegt, dass sie sich durch keine Einschüchterung (πτοησ., wie Prov. 3, 25. I Makk. 3, 25), die keineswegs bloss von ihren Männern auszugehen brauchte, von ihrem pflichtmässigen Thun sollen abbringen lassen. Da aber die Furcht davor nur überwunden werden kann durch die Gewissheit, dass Gott ihnen durch jedes solches Schrecknis hindurchhelfen werde, so kehrt dieser Abschluss zu dem ἐλπίζ. εἰς θεόν v. 5 zurück. — v. 7. οἱ ἄνδρες) wie 2, 18; an das ομοίως schliesst sich, wie v. 1, das Part. an, das in analoger Weise die Pflicht der Männer hervorhebt, wie dort die der Frauen. Dass hier auch die Ehemänner ermahnt werden, erklärt sich daraus, dass auch von ihnen manche (wie auch aus dem τινες v. 1 folgt) bekehrt waren, aber von den Repräsentanten der (heidnischen) Obrigkeit (2, 13f.) oder den (heidnischen) Herren der Sklaven (2, 18) nicht. — συνοικοῦντες) ganz allgemein von ehelichem Zusammenleben, wie Gen. 20, 3. Deut. 24, 1, für welches verständige Einsicht in das Wesen des Weibes, sofern es ein schwächeres Gefäss ist als der Mann, massgebend sein soll. Die Auffassung beider als σκευή (vgl. Jes. 45, 9. Röm. 9, 21) weist nur darauf hin, dass dieser Unterschied durch die Schöpfungsordnung gesetzt ist; zu τῷ γυναικεῷ (Deut. 22, 5. Esth. 2, 11, 17) ergänze σκευῇ. — ἀπονεμόντες) vgl. Deut. 4, 19. III Makk. 3, 16, dem συνοικ. asyndetisch koordiniert, weil es nicht sowohl als zweites hinzukommt, als vielmehr die Kehrseite davon bildet. Mit der Vorschrift, ihr die Ehre zu gewähren, die ihr gebührt, kehrt der Schluss dieser Einzelermahnungen zu dem Ausgangspunkt 2, 17 zurück, an den sie anknüpfen. — ὡς καὶ συγκληρονόμοις) wie Hebr.

8 Τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὖσπλαγχοι, ταπεινόφρονες, 9 μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντι κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τὸναντίον δὲ εὐλογοῦντες, ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε. 10 ὁ

11, 9. Das *καὶ* geht darauf, dass, wie sie von der einen Seite das schwächere Gefäss sind, so doch auch als Mitbesitzer desselben Heils ihnen ganz gleich stehen, weshalb die Männer ihnen dem entsprechend Ehre zuerteilen sollen. Auch hier bezeichnet *ζωῆς* als gen. appos. eine im (wahren, ewigen) Leben (vgl. Jak. 1, 12) bestehende Gabe der göttlichen Huld (1, 10, 13), die sie, wie die Männer, bereits besitzen in der ihnen mit ihrem Christentum gegebenen Anwartschaft darauf. Zu dem artikellosen Ausdruck vgl. 1, 2. 3. 5. Das *εἰς* mit artikul. Inf. hängt von *ἀπονεμ. τιμ.* ab (vgl. Jak. 1, 18): damit nicht eure Gebete behindert werden (*ἐνκοπτ.*, wie Röm. 15, 22). Gemeint können nur ihre gemeinsamen Gebete sein, da jede Anzweiflung ihrer religiösen Gleichstellung nur dringender zum Gebete der Männer (für die Weiber) treiben, aber dasselbe nicht behindern würde.

3, 8 — 4, 6. Vom Verhalten gegen die feindselige Umgebung überhaupt. — *το τέλος*) zuletzt, bildet mit einer Ermahnung zum Verhalten aller Christen gegeneinander, welche an die Ermahnung zum Verhalten der gläubigen Ehemänner gegen die gläubigen Ehefrauen anknüpft, den Übergang von dem Verhalten in den einzelnen Ordnungen der sie umgebenden Welt zu dem Verhalten gegen diese selbst. Die Adj. reihen sich den Part. 2, 18. 3, 1. 7 ganz gleichmässig an. Die Einheit der Gesinnung (*ὁμόφρονες*) und des Mitgefühls (*συμπαθεῖς*) ist die Grundlage der Bruderliebe. Schon mit *εὐσπλαγχοι* (Eph. 4, 32) löst sich die Rede von der speziellen Beziehung auf das christliche Bruderverhältnis los, während die zweite christliche Grundtugend, die Demut (*ταπεινοφρ.* vgl. Prov. 29, 23), zu den Erweisungen der Sanftmut (v. 9) überleitet, die nur ihr Korrelat ist, aber gerade der sie umgebenden Feindschaft gegenüber sich zu erweisen reichliche Gelegenheit hat. — v. 9. *ἀποδιδ. κτλ.*) Gegensatz von Prov. 17, 13, spezifiziert im Anklang an das Vorbild Christi 2, 23. Weder in That noch Wort sollen sie Wiedervergeltung üben, im Gegenteil (*τὸναντίον* nach Analogie des *το τέλος* v. 8, wie III Makk. 3, 22) segnend (im Sinne von Lc. 6, 28, vgl. I Kor. 4, 12, wo es auch den Gegensatz zum *λοιδορ.* bildet). — *εἰς τοῦτο ἐκλήθ.*) rückwärtsweisend, wie 2, 21. Die *εὐλογία* steht von tatsächlicher Segnung Gottes, wie Deut. 11, 26. 33, 13. Sir. 11, 20. Mit absichtlichem Anklang an *εὐλογοῦντες* wird hervorgehoben, wie man nach dem Grundgesetz der äquivalenten Vergeltung Segen nur zum Eigenbesitz empfangen (*κληρον.*, wie Prov. 13, 22. Sir. 4, 18) kann, wenn man Segen ausgeteilt hat (was der Mensch nur im segenanwünschenden Wort kann), und darum zu diesem berufen ist, um jenen zu erlangen. — v. 10. begründet die Ermahnung

γὰρ θέλων ζῶν ἁγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς παυσάτω
τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ καὶ χεῖλη τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον, 11
ἐκκλινάτω δὲ ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν, ζητησάτω εὐ-
ρήνην καὶ διωξάτω αὐτήν, 12 ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους,
καὶ ὦτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν, πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ
ποιούντας κακὰ. 13 καὶ τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ
ζηλωταὶ γένησθε; 14 ἀλλ' εἰ καὶ πάσχετε διὰ δικαιοσύνην,
μακάριοι. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε, μηδὲ ταραχθῆτε,
15 κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,
ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον

v. 9 unter der Voraussetzung, dass die Worte den Lesern als Schriftworte (Psal. 34, 13—17, mit unerheblichen Abweichungen nach LXX) bekannt sind (vgl. zu 1, 24f.). Das Leben kann nur lieben, wem es gute Tage bringt, und solche kann man nur sehen, wenn man das Verhalten einhält, dem in der Schrift ein (natürlich wohlgefälliges) Herabsehen Gottes auf die Gerechten und ein Hören auf ihr Gebet verheissen ist. Der Schluss ist weggelassen, weil es sich nur um die Begründung der Lohnverheissung handelt, und weil sich von selbst versteht, dass das auf Bösestehende gerichtete Antlitz Gottes nur Strafe androhen kann. — v. 18. καὶ) schliesst an die Begründung der Ermahnung v. 9 eine Frage an (wohl mit Anspielung an ein andres Schriftwort: Jes. 50, 9), die den Fall ins Auge fasst, wo scheinbar durch die Bosheit der Menschen solcher Segen Gottes vereitelt werden könnte. In der Frage liegt die Verneinung: niemand wird euch in Wahrheit schädigen (κακ., wie Act. 7, 19. 12, 1) können, falls ihr um das Gute Eiferer (ζηλωταί, wie II Makk. 4, 2) geworden. — v. 14. ἀλλὰ) wie 2, 20: sondern, wenn selbst der Fall eintreten sollte, dass ihr leidet, so zeigt doch Mt. 5, 10, worauf deutlich angespielt wird, dass dies kein wirklicher Schade für euch ist, sondern euch nur beseligen kann (im Sinne von 1, 6f.). Das εἰ c. opt., das den Fall nur im Gedanken als möglich setzt, zeigt, wie das εἰ θεον 1, 6, dass von allgemeiner Verfolgung in der Situation der Leser keine Rede sein kann. — τὸν δε — τα-
ραχθῆτε) fast wörtlich aus Jes. 8, 12, setzt dem Vollgefühl der Seligkeit, das sich auf die Verheissung Christi gründet, entgegen die Abmahnung von der Furcht vor ihnen (d. h. vor denen, die sie schädigen wollen v. 13), welche dasselbe stören könnte. Statt aber mit Jes. 8, 13 der Menschenfurcht die Gottesfurcht entgegenzusetzen (vgl. Mt. 10, 28), die mit der Heilighaltung Gottes gegeben ist, überträgt v. 15 das von Jehova handelnde Schriftwort (wie 2, 3) unmittelbar auf Christum. Das artikellose κυριον neben dem artikulierten nom. propr. kann nur prädikativisch genommen werden (vgl. v. 6), sofern man Christum wahrhaft (ἐν τ. καρδ. υμ.) nur heiligt, wenn man ihn als Herrn ansieht, dessen mächtiger Schutz alle Menschenfurcht unnütz und strafbar macht. — ετοιμοὶ) bringt

περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, ἀλλὰ μετὰ πραύτητος καὶ φόβου, 16 συνειδήσιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε κατασχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν.

17 κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιούντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ

erst die positive Aussage über die Art, wie man ihn heiligt, durch die stete Bereitschaft zum Bekenntnis seiner *κριότης* als des Grundes der Christen Hoffnung. Dass dies als eine *απολογία* gegenüber jedem, der Rechenschaft fordert (*αἰτεῖν* mit doppeltem Acc., wie Mt. 7, 9) über die in ihnen vorhandene Hoffnung, also ihr subjektives Hoffen auf die Heilsvollendung (1, 3f.), bezeichnet wird, schliesst jeden Gedanken an heidnische Obrigkeit, die etwa dieselbe im Sinne von Act. 17, 7 politisch verdächtigt, aus. Vielmehr scheint das *παντι* (im Gegensatz zu 2, 12) ungläubige Juden einzuschliessen, welche die Hoffnung auf die messianische Heilsvollendung verwerfen, weil sie Jesum nicht als den zum Messias erhöhten Herrn anerkennen, wie die Heiden sie als eitle Phantasterei verspotten. — *ἀλλὰ*) in einschränkendem Sinne, bezeichnet, dass nicht jede Bereitschaft zur *απολογία* eine solche Heiligung Christi ist, sondern nur die, welche verbunden ist mit Sanftmut (Gegensatz leidenschaftlichen Eifers für die Wahrheit, wie Jak. 3, 13f., womit vollends jeder Gedanke an prozessualische Vorgänge ausgeschlossen ist) und Furcht (wobei nach v. 14 nur die Furcht vor Christo gemeint sein kann, der über die Art, wie sie seine Sache vertreten, Rechenschaft fordern wird). — v. 16. *συνειδ. ἔχοντες ἀγαθ.*) parallel dem *μετα πρ. κ. φ.* v. 15 und daher dem *ετοιμοι* subordiniert, da die Hoffnung allerdings eine unbegründete ist, wenn man nicht mit gutem Gewissen sich bewusst ist, den dieser Hoffnung entsprechenden Wandel (1, 13—17) geführt zu haben. — *ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε*) Die Rückkehr zu dem Ausgang der Ermahnungsreihe (2, 12) markiert den Abschluss derselben und zeigt aufs neue, dass die Anfechtungen der Leser seitens der sie umgebenden Heiden noch wesentlich in den Verleumdungen ihres Wandels bestanden. In ihrer Beschämung (2, 6) liegt für sie der stärkste Antrieb zur Umkehr. Zu *ἐπηρεάζοντες* vgl. Lc. 6, 28. — *ἐν Χριστῷ*) in ihm begründet, sofern der Wandel nach seinen (als des Herrn v. 15) Forderungen geführt wird.

v. 17 leitet den lehrhaften Nachtrag zu der 2, 11f. eingeleiteten Ermahnungsreihe ein. — *κρεῖττον*) wie Exod. 14, 12. Jud. 8, 2 im Sinne von: heilsamer, zuträglicher, begründet den v. 16 ins Auge gefassten Endzweck ihres bei der *συνειδ. ἀγαθῇ* vorausgesetzten Gutes thuns und tritt dem Einwande entgegen, dass dasselbe doch vergeblich ist, wenn es nicht vor Leiden zu schützen vermag. — *εἰ θέλοι κτλ.*) entspricht dem *εἰ πασχ.* v. 14 und hebt hervor, dass der Eintritt des Leidens überhaupt nicht von unserm Verhalten, sondern von dem Willen Gottes abhängt — *η πακο-*

θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιούντας, 18 ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσάγῃ πᾶ ὁ θεὸς θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, 19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν,

ποιούντας) wie II Sam. 24, 17. Prov. 6, 18, in welchem Falle, da das Leiden nur als Strafe für die eigne Verschuldung gesandt sein könnte, von solcher Zuträglichkeit für andre keine Rede sein kann. — v. 18. οὐ καὶ Χριστός) wie 2, 21, doch nicht um die Vorbildlichkeit seines Leidens hervorzuheben, sondern um die heilsame Wirkung des Leidens eines ἀγαθοποιῶν an ihm klarzustellen. Das ἀπαξ περὶ ἁμαρτιῶν weist darauf hin, dass sein Leiden freilich ein um Sünden willen (im Sinne von 2, 24) übernommenes war, das darum der Natur der Sache nach jede Wiederholung ausschloss (ἀπαξ) und also in diesem Punkte nicht nachgebildet werden konnte. Um so mehr liegt das tert. comp. erst in dem δίκαιος (= ἀγαθοποιῶν) ὑπὲρ ἀδίκων (zum Besten Ungerechter, wie es die ἐπιφραῖς, v. 16 waren). Das προσάγει τ. θεῷ setzt die vorherige Trennung von Gott (durch die Sünde) voraus, die mit Christi einmaligen Stühtode aufgehoben, erinnert aber im Ausdruck an das Nahen der nach Exod. 40, 12 f. entsündigten Priester zu Gott, da auch die Christen eine heilige Priesterschaft sein sollen (2, 5, 9). — θανατωθεὶς) vgl. I Sam. 22, 21. I Reg. 9, 16, gehört zu προσάγει, da er diese durch seinen Tod vermittelte Thätigkeit nur ausüben kann, wenn er zwar getötet, aber wieder lebendig gemacht ist (ζωοποιηθεὶς, wie II Reg. 5, 7. Nehem. 9, 6). Stärker hervorgehoben wird die Vereinbarkeit dieser Gegensätze noch durch die Dative, welche die Sphäre bezeichnen, worauf das Prädikat zu beschränken ist, da er getötet nur ist hinsichtlich der Seite seines Wesens, welche Fleisch war (bem. das artikellose σαρκί), lebendig gemacht aber hinsichtlich der andern, welche geistiger Art und darum unvergänglich war (vgl. v. 4), welche freilich in ihrer Trennung vom Leibe wahren, vollen Lebens entbehrte, aber dasselbe durch ihre Wiederbekleidung mit einem solchen (in der Auferstehung) wieder erlangte. — v. 19. ἐν ᾧ καὶ) geht auf πνεύματι, und hebt hervor, dass es nicht nur Geist war, wonach er wiederbelebt wurde, um das προσάγειν auszuführen, sondern auch, worin er den Geistern predigte. Dass er noch nicht wiederbelebt (mit einem neuen Leibe bekleidet) war, als er dies that, erhellt daraus, dass eben darum die Seelen der Verstorbenen (Sap. 3, 1. Apok. 6, 9), wie Hebr. 12, 23, πνεύματα genannt werden, um anzudeuten, dass er in diesem Zustande (ἐν πνεύματι), also selbst ein πνεῦμα, mit ihnen verkehren und unter ihnen wirken konnte. Daher die ausdrückliche Hervorhebung, dass er zu dem Orte, wo sie in Haft gehalten wurden (ἐν φυλακῇ), hingegangen (πορευθεὶς) predigte (ἐκήρυξεν, von der Verkündigung der Heilsbotschaft wie Mc. 1, 14. 38 f.). Da aber sein Sein ἐν πν. das Getötetsein voraussetzte, so handelt es sich hier um einen zweiten segensreichen Erfolg seines Todesleidens,

20 ἀπειθήσασιν ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν
 ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ'
 ἔστιν ὁπῶ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος· 21 ὁ καὶ ὑμᾶς ἀν-
 τίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπον, ἀλλὰ

der freilich nur möglich war, weil er als *δικαίος* (*αγαθοποιῶν*) litt, dessen Geist nicht, wie der aller den Tod des Sünders sterbenden Menschen, dem Schattenleben des Hades verfiel, sondern aktionsfähig blieb, und zwar *υπερδικῶν* (v. 18), also auch zum Besten von Sündern, wie es diese (auf das Endgericht aufbewahrten) Geister waren. — v. 20. *ἀπειθήσασιν*), wie 2, 8, 3, 1. Das artikellose Partizip kann weder Apposition zu *τοῖς πνεύμασιν* sein, noch eine bestimmte Kategorie derselben bezeichnen, sondern nur motivieren, weshalb sie einer Heilsbotschaft bedurften: weil sie nämlich einst ungehorsam waren, als die Langmut (Jerem. 15, 15. Prov. 25, 15) Gottes (vergeblich auf ihre Umkehr) wartete (vgl. Röm. 8, 25). Das *ἐν ἡμέραις Νῶε* (vgl. zu dem artikellosen Ausdruck 1, 2. 3. 5) erinnert an die Zeit des grossen Flutgerichts, welches ein Typus des Endgerichts war (Mt. 24, 37f.), und an dessen drohende Nähe die Herrichtung (*κατασκευαζομένης*, wie Num. 21, 27. I Makk. 15, 3) einer Arche (*κιβωτου*, vgl. Gen. 6, 14ff.), beständig zur Busse mahnend, erinnerte (doch vgl. noch zu II Petr. 2, 5). Die Erwähnung der wenigen durch sie Geretteten erinnert daran, wie es jene ganze Generation war, die im Flutgericht umkam ihres unentschuldbaren Ungehorsams wegen, und wenn Christus selbst ihr noch nach seinem Tode in seiner Predigt das Heil anbot, so ist das der schlagendste Beweis für die umfassende Heilsbedeutung desselben. — *εἰς ἣν*) scil. *γενομένοι*, prägnante Konstruktion, wie 2, 24. Zu *ψυχαί* im Sinne von Individuen vgl. Gen. 46, 15. Exod. 1, 5, zu dem verstärkenden Comp. *διεσώθησαν* Gen. 19, 19. Jes. 37, 38. Das instrumentale *δι' ὕδατος* weist auf das Wasser als das Mittel hin, das die jene acht Seelen bergende Arche trug und vor dem Untergange bewahrte, vgl. Gen. 7, 17f. — v. 21. *ο πασιν ὑμᾶς*) zeigt unzweifelhaft, dass Wasser es war, was jene rettete und nun auch die Leser rettet, und zwar gegenbildlich (*αντίτυπον*, adj.), sofern wie die Sündflut der Typus des Endgerichts, auch das in ihr rettende Wasser der Typus eines Wassers ist, das vor dem ewigen Verderben im Endgericht rettet (vgl. Act. 2, 38. 40). Das Präs. *σώζει* steht zeitlos, weil es sich nur um die Bezeichnung seiner Wirkung als solcher handelt. Das appositionell angeschlossene *βάπτισμα* bezeichnet, dass es ein Akt des Untertauchens im Wasser ist, durch welches Wasser gegenwärtig rettet und schliesst damit die ohnehin sprachlich nicht erkennbare Beziehung des *ο* auf *διεσωθ. δι' ὕδατος* aus, da die Symbolik des *βάπτισμα* genannten Aktes nicht auf einem Hindurchgehen durchs Wasser, sondern auf einem Verschwinden (Vernichtet- oder Begrabenwerden) im Wasser beruht. Die rettende Kraft dieses Aktes wird dadurch erläutert, dass er eben nicht (bem. das Voranstellen der Negation, wie 1, 18. 23. 3, 3), wie

συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, 22 ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

IV, 1 Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ἡμεῖς τὴν αὐτὴν

sonst ein Untertauchen im Wasser, ein Akt ist, in welchem man Fleischeschmutz (ρυπος, wie Jes. 4, 4. Hiob 14, 4) ablegt (bem. das nachdrücklich voranstehende σαρκος, ganz im Sinne von v. 18). Im Gegensatz dazu kann συνειδήσεως ἀγαθ. nur das von dem Bewusstsein der Schuldbefleckung gereinigte und darum gute Gewissen sein, wie es nachher durch den guten Wandel in Christo bewahrt wird (v. 16), und als gen. obj. zu ἐπερώτημα (Dan. 4, 14) gehören, das, von ἐπερώταν im Sinne von Psal. 137, 3. Mt. 16, 1 abgeleitet, die Taufe als eine an Gott (εἰς θεόν) gerichtete Erbittung desselben bezeichnet. Im Gegensatz zu ἀποθεσις konnte nur genannt werden, was der Täufling thut, wenn er ins Taufwasser hinabsteigt, während in der Symbolik des Taufritus liegt, dass die Taufe wirklich jede Schuldbefleckung hinwegnimmt, wie das gewöhnliche Untertauchen den Fleischschmutz, und so das erbetene gute Gewissen beschafft. Dagegen würde durch die Beziehung auf die Kraft zu einem guten Wandel oder vielmehr zur Bewahrung eines guten Gewissens im Sinne von v. 16 jede Analogie mit der Taufsymbolik aufgehoben. — δι' ἀναστ. ιησ. χρ.) vgl. 1, 3, gehört zu σωζει, sofern nur der Auferstandene die von der Schuldbefleckung Gereinigten im Endgericht erretten kann. Damit kommt die Rede auf die letzte und segensreichste Folge des Todesleidens Christi, der, um diese Reinigung zu bewirken, getötet, aber (in der Auferstehung) lebendig gemacht ist (v. 18), damit er auf Grund desselben uns definitiv erretten könne. — v. 22 erklärt, wiefern die Auferstehung Jesu Mittel dieser Errettung sei, sofern erst der Auferstandene zur Teilnahme am göttlichen Weltregiment gelangt ist. Zu ἐν δεξιᾷ θεοῦ vgl. Psal. 110, 1. — πορευθεὶς εἰς οὐρ.) Gegensatz des πορευθ. v. 19, zeigt, wie die Erhöhung zum göttlichen Thronszitz Folge der Auferstehung war. Der gen. abs., welcher die Unterordnung aller himmlischen Mächte in all ihren Ordnungen (vgl. Eph. 1, 21) als Voraussetzung dieser Erhöhung bezeichnet (bem. das part. aor.), kann nur besagen, dass dieselbe keine blosse Ehrenstellung, sondern Teilnahme an der göttlichen Welt Herrschaft ist, die allein die Fähigkeit zu unsrer Errettung verbürgen kann. Mit dem Dienst der Engel, der dem Erhöhten zur Verfügung steht, mit einer Gewinnung derselben für seine Anbetung, oder gar mit ihrem Gericht hat das ὑποταγέντων nichts zu thun.

4, 1—7. Abschliessende Rückkehr zum Ausgangspunkt der Ermahnungsreihe (2, 11) in Anknüpfung an 3, 17. — οὖν nimmt den Gedanken von 3, 18 wieder auf, und zwar mit der ausdrücklichen Hervorhebung des σαρκὶ im Gegensatz zu der πνευματικῇ erfolgten Lebendigmachung und Erhöhung (3, 21f.). In dem καὶ ἡμεῖς liegt, wie 2, 21, die

ἐννοιαν δπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπανται ἁμαρτίας
 2 εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ
 τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιώσαι χρόνον. 3 ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρε-
 ληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπο-
 ρευμένους ἐν ἀσελείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πό-

Voraussetzung, dass der Gläubige das Verhalten Christi nachbilden muss und so auch sich (gegen alle Leidensscheu) wappnen mit derselben Erwägung, die jenen zu seinem Leiden bewog, d. h. mit der Erwägung der Segensfrucht solchen Leidens. Diese Näherbestimmung fordert trotz des fehlenden *υπερ ἡμῶν* notwendig der Begriff der *εννοια*, womit (dem Stammwort entsprechend) nie ein Willensentschluss, sondern nur der ihm zu Grunde liegende Gedanke, die ihn leitende Einsicht (Prov. 23, 19. 3, 21, 1, 4, vgl. Hebr. 4, 12. Sap. 2, 14) bezeichnet wird. — *οτι* kausal, da die von eben solchem Leiden (daher die Wiederholung des *παθων σαρκι*, das aber keineswegs auf körperliches Leiden geht, sondern nur auf ein im Sinne von 3, 18 an der irdischen Seite menschlichen Lebens empfundenes Leiden, das nach 3, 14 *πνευματι* ganz anders aufgefasst werden kann) zu erwartende Segensfrucht so formuliert wird, wie sie allein der Gläubige zu erwarten hat, der *δια δικαιοσυνην* (3, 14) leidet, aber nicht wie sie Christus intendierte, wenn er als *δικαιος* litt (3, 18). — *πεπανται αμαρτίας* vgl. Exod. 9, 28. Jos. 7, 26, nur hier rein passivisch, wie es der Vorstellung des Leidens entspricht, wodurch er ein für allemal abgebracht ist vom Sündigen (bem. das Perf.), d. h. von dem, was die ihm das Leiden bereitende Welt charakterisiert und was ihm dadurch ein für allemal verleidet sein muss. — *v. 2. εἰς το*) wie 3, 7, Zweck dieses *πεπανσθαι*. Er soll nicht mehr Menschenbegierden, sondern göttlichem Willen leben (*βίωσαι*, wie Prov. 7, 2. Sap. 12, 23; hier mit Dat., wie *ζην* 2, 24). Das *τον ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ χρόνον* hebt wie 1, 17 hervor, dass es sich nur noch um die kurze Zeit handelt, wo er überhaupt *σαρκι* leiden kann. — *v. 3* begründet diese Reflexion auf die Zukunft damit, dass die schlecht hin (auf immer) für sie vergangene (bem. das part. perf.) Zeit (lang) genug (*αρκετος*, vgl. Mt. 6, 34. 10, 25) sei, wo sie (bem. den infin. expletivus) den Willen der Heiden gethan haben. Da damit zweifellos ihre vorchristliche Zeit charakterisiert und absichtsvoll das *ανθρωπων επιθ.* durch *το βούλημα τ. εθνων* näher bestimmt wird, so ist es unbestreitbar, dass die Leser in jener Zeit nicht selbst Heiden waren, sondern Juden, die den Willen Gottes (*v. 2*) kannten oder doch kennen sollten und trotzdem den Heiden, unter denen sie lebten, ihren Willen thaten, indem sie sich von ihnen in ihr Lasterleben hineinziehen liessen (vgl. zu 1, 14). Zu *πορευεσθαι ἐν* vgl. I Reg. 8, 61. Ezech. 5, 6, zu *ασελείαις* Sap. 14, 26. Die *ἐπιθυμια* sind in diesem Zusammenhange wohl besonders wollüstige. Zu *οινοφλυγία* vgl. das Stammverbum Deut. 21, 20, zu *κώμοις* II Makk. 6, 4, zu *ποτοις*

τοῖς καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις, 4 ἐν ᾧ ξενίζονται, μὴ συντρεχόντων ἑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάγκην, βλασφημοῦντες, 5 οὐ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. 6 εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροὺς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσιν μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.

Gen. 19, 3. Jud. 14, 10. Das εἰδωλολατρείαις steht schon wegen des Plur. (vgl. zu 2, 1) nicht vom eigentlichen Götzendienst, sondern von irgend welchen Beteiligungen an götzendienerischen Greueln (vgl. I Kor. 10, 14 und zur Sache Röm. 2, 22), die doch als ἀθεμίτοι (II Makk. 6, 5. 7, 1, vgl. Act. 10, 28) nur bei ehemaligen Juden bezeichnet werden konnten. — v. 4. εἰς τὴν αὐτὴν wie 1, 6, geht auf ihren früheren Wandel, auf Grund dessen die Heiden befremdet werden (ξενίζονται, vgl. II Makk. 9, 6), weil sie (jetzt) nicht mitlaufen in denselben Schlamm der Liederlichkeit (ἀσωτίας, vgl. Prov. 28, 7. II Makk. 6, 4). Der Gesinnungswechsel der Diasporajuden ist den Heiden, unter denen sie wohnen, also noch etwas Neues (vgl. zu 2, 12), und ihr Befremden darüber tritt eben zu Tage, wenn sie, wie das sehr nachdrücklich am Schlusse stehende βλασφημοῦντες sagt, lästern, indem sie zu den 2, 12. 3, 16 erwähnten Verleumdungen greifen, um den Stachel, den die Abkehr der ehemaligen Sündengenossen in ihrem Gewissen zurückliess, loszuwerden. — v. 5. ἀποδοῦναι λόγον Korrelat des αὐτ. λόγον 3, 15. Auch der Verf. (vgl. 2, 23) überlässt das βλασφημεῖν (zur Aburteilung) dem erhöhten Christus (3, 22), der in Bereitschaft ist (vgl. Dan. 3, 15) zu richten Lebendige und Tote (vgl. Act. 10, 42). Da beim unmittelbaren Vorstehen dieses Gerichts nicht auf das etwa noch eintretende Sterben einiger Gläubigen oder einiger Lästere reflektiert sein kann, und da der Gedanke an das Gericht doch nur durch den Gedanken an die gegenwärtigen Lästere herbeigeführt war, so bedarf die Hinzufügung des καὶ νεκρούς einer näheren Begründung, wie sie v. 6 mit seinem, wie 2, 21. 3, 9, rückweisenden εἰς τοῦτο giebt. Dem naheliegenden Gedanken gegenüber, dass doch die Toten, die keine Gelegenheit gehabt haben, sich für oder wider das in Christo allein gegebene Heil (Act. 4, 12) zu entscheiden, nicht gerichtet werden können, begegnet Petr. mit dem selbstverständlichen Postulat des christlichen Glaubens, das auch der Aussage 3, 19f. zu Grunde lag, dass auch Toten (im Hades durch Christum) Evangelium verkündigt ist (εὐηγγ.). Das μὲν markiert, wie 1, 20. 2, 4. 3, 18, dass die Absicht des εὐηγγ. auf das in dem Satz mit δε Bezeichnete ging, was eintreten sollte, obwohl welcher der Sünde Sold ist) nach allgemeiner N einzelne, die in besondern Gerichten umkamen 3, 18) gerichtet wurden. Die Fassung des πρὸς τὸν πατέρα (gleich κρινέντες), obwohl nach Joh notwendig, da die göttliche Absicht, welche au

7 Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς, 8 πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πληθὺς ἁμαρτιῶν, 9 φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ, 10 ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ, 11 εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια Θεοῦ, εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ Θεός, ἵνα ἐν

des Evangeliums ordnete, natürlich auch bestimmte, was ihr leiblicher (bem. das *σῶμα*) Tod für eine Bedeutung haben sollte. Jede Beziehung auf eine Verkündigung bei ihren Lebzeiten ist dadurch ausgeschlossen, dass für die Gläubigen (am wenigsten für die etwa in Verfolgungen umgekommenen) der Tod kein Gericht ist, und für die Lasterer das *ζωσι* nicht bezweckt sein kann, dieser Gegensatz aber überhaupt für das *καὶ νεκρὸς* v. 5 keine Bedeutung hat. Das durch *πνευματι* näher bestimmte Leben ist, wie 3, 18, das durch die Wiederbelebung in der Auferstehung zu erlangende, wie das dem *κατὰ ἀνθρ.* entsprechende *κατὰ Θεοῦ* zeigt: nach Gottes Weise, ein ewiges, seliges Leben, wie Gott es lebt.

4, 7—5, 5. Dritter Hauptteil, enthaltend Ermahnungen für das innergemeindliche Leben. — *παντῶν δε το τέλος*) betont, wie zugleich mit dem Endgericht (v. 5) das Ende aller Dinge sich genähert hat (*ἤγγικεν*, wie Jak. 5, 8), und gründet (*οὖν*) auf dieses Hoffnungsziel die Mahnung zu gesundem (leidenschaftlosem) Sinn und nüchterner Geistesklarheit (*νήψατε*, wie 1, 13), welche dasselbe stets im Auge behält, weil man ohne beides zu gemeinsamen Gebeten (vgl. 3, 7), wie sie die Vorbereitung auf das nahende Ende erfordert, nicht geschickt ist. — v. 8. *πρὸ παντῶν*) vgl. Jak. 5, 12, zeigt, dass vor allem Zornirregungen als das gedacht sind, was die rechte Stimmung zu solchen gemeinsamen Gebeten raubt. Sie können nicht aufkommen, wo die Liebe zu einander eine ausdauernde (vgl. 1, 22) ist, auch den Verfehlungen des Nächsten gegenüber, welche eine solche immer und immer wieder (daher *πληθ. ἁμαρτ.*) zudeckt, d. h. vergiebt (nach Prov. 10, 12). Zur Konstr. vgl. 2, 12, zur Sache Mt. 18, 21f. — v. 9. *φιλόξενοι*) reiht sich als nächstliegende Erweisung der gebenden Liebe (vgl. Hebr. 13, 2) an die vergebende, die ebenso getrübt wird, wenn man murret (vgl. Jak. 1, 5) über die Opfer, die sie auferlegt. — v. 10. *ἐκαστος*) tritt nachdrücklich vor den Satz, in den es als Subj. gehört; denn dem entsprechend, wie ein jeder eine Gabe göttlicher Huld empfangen, sollen sie für einander (*εἰς*, wie 1, 4. 25) damit Dienste leisten (*διακ.* c. acc., wie 1, 12). Zum Bilde der *οἰκονόμοι* vgl. Mt. 25, 14ff. Hier tritt unmittelbar hervor, wie die Gnade Gottes als eine sich in Gaben, die sie einem jeden zuteilt, erweisende und darum als mannigfaltige (1, 6) gedacht ist (vgl. 3, 7). — v. 11. *εἰ τις* — *εἰ τις*) distribuiert den Plur. *διακονοῦντες*, daher ist nach *λαλεῖ* (auf Grund be-

παῖσιν δοξάζεται διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

12 ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πικρῶσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένην, ὡς ξένον ὑμῖν συμβαίνοντος, 13 ἀλλὰ καθὼς κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα καὶ

sonderer Redegabe) zu ergänzen *λαλῶν*: wie es sich ziemt für einen, der nicht eigne Worte redet, sondern von Gott gegebene, als welche sie das feierlichere *λογία θεοῦ* (vgl. Röm. 3, 2) bezeichnet. Ebenso ist zu *διακονεῖ* (hier im engeren Sinne von werththätiger Dienstleistung) zu ergänzen *διακονῶν*: wie es sich für einen ziemt, der den Dienst nicht aus eignem Vermögen (*ισχ.* im Sinne von Jak. 5, 16) leistet, sondern aus einer Kraft, die (*ης*, attrahiert für *ην*) Gott darreicht (*χορηγ.*, wie Sir. 1, 8. 23). — *ἐν πασιν*) scil. *χαρίσμασιν* v. 10, damit auf Grund aller (sofern bei allen ihren Bethätigungen auf den Geber der Gabe dazu zurückgewiesen wird) Gott durch ihre rechte Anwendung verherrlicht werde. Das *δοξάζεται* ist also nicht im Sinne von 2, 12 zu nehmen, weil nur ein solches Thun durch Jesum Christum (vgl. 2, 5) vermittelt werden kann. Die Doxologie geht, wie ihre offenbare Beziehung zu dem *δοξάζεται* zeigt, auf Gott, vgl. Apok. 1, 6.

v. 12—19 kehrt zur Betrachtung der Leiden (1, 6f. 3, 14f. 4, 1) zurück, aber unter dem Gesichtspunkte dessen, was der Gemeinde als solcher widerfährt, und zwar von ihren Volksgenossen. — *ἀγαπητοί*) wie 2, 11. Das Leiden wird bezeichnet als eine Feuersglut (*πικρῶς*, vgl. Prov. 27, 21 von der Glut des Schmelzofens, Amos 4, 9 von der Glut des Sonnenbrandes, beides gangbare Bilder schmerzlicher Trübsal), welche in ihrer Mitte, d. h. von den noch unter ihnen lebenden ungläubigen Volksgenossen (im Gegensatz zu ihrer heidnischen Umgebung) entbrennt und daher von der Gemeinde doppelt schmerzlich empfunden wird. Das Part. *γινομένη* kann so wenig relativisch aufgelöst werden, wie das *ἀπειθήσ.* 3, 20, sondern entspricht dem *εἰ θεοῦ* 1, 6 (vgl. 3, 14): wenn sie euch zur Prüfung (vgl. Jak. 1, 12) widerfährt. Das *ξενίζεσθαι* (v. 4) wird dadurch erläutert, dass es nicht eintreten soll, wie wenn (als ob) etwas Fremdartiges (Sap. 16, 2f. 19, 5) ihnen begegnet (*συμβαίν.*, wie Mc. 10, 32). Die nachdrückliche Hervorhebung des *ξένον* zeigt, dass es sich um Widerfahrnisse handelt, die der Gemeinde noch neu waren, wie etwas Unerwartetes sie betrafen und daher eben zum Abfall verleiten konnte vgl. Lev. 9, 5, unterschieden von *καθώς* v. 11, freu desto mehr. Hat Jesus seinen Jüngern die Theilnahme (d. h. an der Feindschaft, die er von seinen ungläubigen Jüngern erfuhr) vorhergesagt (Mt. 10, 24f.), so kann ihre Jüngerschaft ihnen nur Gegenstand der Freude sein, dass die jubelnde Freude (1, 8, vgl. Mt. 5, 12) bei

ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῇτε ἀγαλλιώμενοι. 14 εἰ
ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ
τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. 15 μὴ γάρ τις ὑμῶν
πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἄλλοτριοεπίσκο-

Herrlichkeit, die, wie 1, 11, den Leiden gegenübersteht und bei seiner
Wiederkunft eintritt, davon abhängt, ob man sich hier der Teilnahme
an seinen Leiden gefreut, sich also als sein Jünger bewährt hat (vgl. das
προς πειρασμον v. 12). Das καὶ setzt die zukünftige Freude nach dem
Grundsatz der äquivalenten Vergeltung (3, 9) mit der gegenwärtigen in
Parallele. — v. 14. εἰ ὀνειδίξεσθε — μακάριοι) vgl. Mt. 5, 11. Gemeint
ist ein Geschmähtwerden (wie es auch Christus erfuhr, vgl. Mc. 15, 32.
Röm. 15, 3 nach Psal. 69, 10) auf Grund des Namens Christi, den sie tragen
(Jak. 2, 7). Hier wird es ganz klar, dass das Leiden, von dem hier die
Rede ist, wesentlich darauf beruht, dass der Name Christi von den
Gegnern als der Name eines Verbrechers betrachtet wird; daher muss
die Schmach gemeint sein, die sie von seiten ihrer ungläubigen Volks-
genossen als Glieder der Gemeinde trifft. Da τῆς δόξης gen. qual., τοῦ
θεοῦ Gen. der Angehörigkeit ist, konnten nicht beide Gen. durch καὶ
verbunden, sondern es musste der Art. wiederholt werden. Dem Geiste
eignet die (göttliche) Herrlichkeit, sofern er der Geist Gottes ist. Haben
sie also in diesem Geiste, der auf ihnen ruht (αναπ., wie Jes. 11, 2, in
prägnanter Verbindung mit ἐφ' ὑμᾶς) nach der Verheissung Mt. 10, 19f.,
schon gewissermassen an dieser Herrlichkeit Anteil (vgl. das δεδοξασμενη
1, 8), so hebt doch diese immer mit τιμῇ verbundene δόξα (1, 7) zugleich
die ihnen widerfahrende Schmach auf und ermöglicht also ihr Seligsein beim
ὀνειδίξεσθαι. — v. 15. γὰρ) nämlich, erläutert, wiefern er nur von einem
Geschmähtwerden ἐν ὀνόματι χρ. v. 14, das als Teilnahme an den Leiden
Christi (v. 13) betrachtet werden kann, redet, indem er hervorhebt, dass
der Fall, wo einer um seines Übelthuns willen leidet, unter ihnen nicht
vorkommen darf. Daraus folgt, dass bei den Leiden, die sie trafen, un-
möglich an gerichtliche (kriminelle) Verurteilungen zu denken ist, da das
μη πασχετω ja nicht in ihrer Macht stand, wenn man auf leere Ver-
leumdungen hin die Christen verurteilte. Schon die Antiklimax vom
Mörder und Dieb zum κακοποιος im allgemein sittlichen Sinne (2, 12. 3, 17)
zeigt, dass, so wenig wie selbstverständlich jene groben Sünden, so wenig
überhaupt ein κακοποιεῖν bei ihnen vorkommen darf, oder auch nur das mit
einem neuen ὡς eingeführte ἄλλοτριοεπίσκοπος, das offenbar das einzige
ist, das der Verf. vorkommend denkt, und das, obwohl bei ihm an ge-
richtliche Verurteilung erst recht nicht zu denken ist, absichtlich jenen
Übelthaten gleichgestellt wird, weil es ihnen mit Recht Schimpf und
Schande zuzöge. Es ist wohl damit ein Aufseher andrer, die ihn nichts
angehen, d. h. ein unbesonnener Besserungs- und Bekehrungseifer, wie im

πος· 16 εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτῃ. 17 ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀπὸ ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ; 18 καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ δὲ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανέται; 19 ὥστε

Jakobusbrief, gemeint. — v. 16. εἰ δε ως χριστιανος) scil. τις πασχει v. 15, das auf das ονειδίζεσθε v. 14 zurückweist, kann auch hier nichts anderes bedeuten, wie aus dem μη αἰσχυνέσθω erhellt, schliesst also wieder Verurteilungen um des Christennamens (vgl. Act. 11, 26) willen schlechthin aus. Sie sollen darin keine Schmach sehen, als Anhänger des χριστος geschmäht zu werden, vielmehr nur danach trachten, in diesem Namen Gott zu verherrlichen (vgl. v. 11), der sie in die Gemeinschaft der χριστιανοί berufen hat und somit als der Urheber der guten Werke erscheint, die sie in ihr ausüben (vgl. zu 2, 12). — v. 17. ο καιρος) erg. εστιν ο καιρος. Petr. setzt nach Ezech. 9, 6. Jerem. 25, 29 voraus, dass es eine Zeit giebt, wo das Gericht anhebt vom Hause Gottes, d. h. von der Gemeinde (vgl. 2, 5), sofern in ihm entschieden wird, wer sich seines Christennamens schämt (und abfällt) oder in demselben Gott verherrlicht und so als bewährt erfunden wird (vgl. Jak. 1, 12). Diese Zeit sieht er in den gegenwärtigen Leidensprüfungen (v. 12) bereits anbrechen, wodurch die Ermahnung v. 16 begründet wird. — εἰ δε πρῶτον) scil. το κρίμα αρχεται. Das pleonastisch klingende πρῶτον soll hervorheben, dass wenn das Gericht von den Gläubigen anhebt, um zunächst alle Unbewährten aus ihnen (die doch voraussichtlich als bewährt erfunden werden) zu verurteilen, dies die schonungslose Strenge desselben zeigt, die sich natürlich steigern muss, je mehr es zu denen fortschreitet, bei welchen von keiner Bewährung die Rede sein kann. Dann ist aber το τέλος adverbial zu nehmen wie 3, 8, und το κρίμα εσται zu ergänzen. Jede Reflexion auf das Ende der Gottlosen, die immer nicht aus dem Vordersatz folgt, greift dem folgenden Verse vor. Dass aber bei jenen an die ungläubigen Juden gedacht ist, welche das ihnen dargebotene Evangelium im Ungehorsam zurückgewiesen haben (vgl. 2, 8), zeigt aufs neue, dass das οίκος τ. θ. aus gläubigen Juden besteht, und dass der ganze Abschnitt von dem Gegensatz derselben zu ihren ungläubigen Volksgenossen handelt. v. 18. καὶ) knüpft wörtlich an Prov. 11, 31 an, um nun erst zu sagen, dass wenn in so strengem Gericht der Gerechte kaum errettet wird, der Sünder und Gottlose sicher unter den ἀπολλύμενοι erscheinen wird. Die Bezeichnung der Gläubigen und Ungläubigen ist lediglich der Schriftstelle entlehnt und darf daher nicht gepresst werden. Das δε im Nachsatz dient dazu, den Gegensatz zu verschärfen. — v. 19. ὥστε) folgernd, wie Röm. 7, 4. I Kor. 3, 21: weil die Prüfungsleiden der Gläubigen nur der Beginn des Gerichtes sind, das auf die Errettung ihrer Seelen abzielt

καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ πιστῶ κτίστη
 παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιῇ.

V, 1 πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος
 καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλοίσης
 ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός, 2 ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν
 ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἐκουσίως κατὰ θεόν,
 μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως, 3 μηδ' ὡς κατακυριεύοντες

(1, 5. 9), sollen auch die nach Gottes Willen (3, 17) Leidenden (woraus
 aufs neue folgt, dass die Leiden keineswegs universelle waren, vgl. zu
 v. 12), welche in ihrem Leiden einen Beweis sehen könnten, dass Gott
 seine Hand von ihnen abzieht, ihre Seelen (2, 25) in seinen Schutz be-
 fehlen (vgl. Psal. 31, 6); von den andren versteht es sich von selbst.
 Charakteristisch ist es, dass die Gewissheit seines Schutzes lediglich dar-
 auf zurückgeführt wird, dass auch sie einen Schöpfer haben, der sie zum
 Heil geschaffen und nach seiner Treue die damit ihnen gegebene Zusage
 hält. Der Nachdruck liegt auf ἐν ἀγαθοποιᾷ, womit angedeutet wird,
 dass sie ihrerseits nur in dem (den Gegensatz zu v. 15 bildenden) Gutes-
 thun verharren dürfen, um dieses Schutzes gewiss zu sein.

5, 1—5. Ermahnungen für die Gemeindeleiter — πρεσβυτέρους
 οὖν) leitet aus der allgemeinen Pflicht der ἀγαθοποιᾷ 4, 19 eine spezielle
 Ermahnung für solche ab, welche unter ihnen das Gemeindeamt führen
 (bem. den artikellosen Ausdruck). Das Recht zu solcher Ermahnung
 gründet Petr. darauf, dass er, der als συνπρεσβ. ihnen gleichsteht, sofern
 ihm, wie ihnen in ihren Gemeinden, die Fürsorge über die gesamte
 Gemeinde anvertraut ist, doch, wie das damit unter einem Artikel ver-
 bundene μαρτυς (Act. 2, 32. 3, 15) zeigt, auf Grund eignen Erlebens die
 Leiden Christi (1, 11. 4, 13) bezeugen kann. — ο καὶ — κοινωνός) wie
 συνκληρ. 3, 7, von der in Hoffnung gewissen Teilnahme. Die Herrlichkeit
 Christi, deren Offenbarung erst bevorsteht (4, 13), hat er zwar nicht ge-
 sehen; aber seine Hoffnungsgewissheit ist auch für sie eine Bürgschaft,
 wie seine Augenzeugenschaft für die Leiden Christi. — V. 2. ποιμάνετε)
 wie Jerem. 3, 15. 23, 2. Das absichtlich auf v. 1 zurückweisende ἐν ὑμῖν
 kann nur ebenso lokal genommen werden; jeder Kreis der πρεσβ. um-
 schliesst den ihm vertrauten Teil der Gemeinde Gottes (ποιμν., wie Jerem.
 31, 10). Dem Zwang der Pflicht steht entgegen das Thun aus freiem
 inneren Triebe (ἐκουσίως, vgl. Psal. 53, 8) nach Gottes Art (κατὰ θεόν, wie
 4, 6), welcher der rechte ποιμὴν καὶ ἐπισκοπός ist (2, 25), der schimpflichen
 Gewinnsucht die Bereitwilligkeit zu jedem Opfer (προθύμως, vgl. Tob. 7, 8.
 II Makk. 11, 7). — v. 3. ὡς) nach dem herrschenden Sprachgebrauch des
 Briefes: nicht als solche, die, führt zusammenfassend das nach Mc. 10, 42
 von Christo verbotene κατακυρ. ein. Bei τῶν κληρῶν im Gegensatz zu
 τ. ποιμνίου ist an die ihnen zugewiesenen Gemeindeteile zu denken (vgl.

τῶν κλήρων ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου, 4 καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιεπισκοπικοῦ κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. 5 ὁμοίως, νεώτεροι, ὑποτάγτε πρεσβυτέροις, πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβύσασθε, ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.

6 Ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ, 7 πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπι-

Act. 1, 17. 8, 21), über die sie nur eine Gewalt ausüben sollen durch ihr Vorbild (τύποι, wie Phil. 3, 17). — v. 4. φανερωθέντος) wie 1, 20, hier von der Kundmachung Christi als des Oberhirten, d. h. als des κυρίου im absoluten Sinne, bei seiner Wiederkunft. Zu κομιεῖσθε vgl. 1, 9, zum Bilde vom (unverwelklichen) Immortellenkranz Jak. 1, 12. Der gen. app. besagt, dass derselbe in der δόξα (v. 1) besteht. Der selbst der Teilnahme an ihr gewiss ist, kann auch den Weg zu ihr zeigen. — v. 5. ὁμοίως) wie 3, 1. 7. Die νεώτεροι sind dem artikellosen πρεσβυτ. gegenüber die an Jahren Jüngeren; aber aus der Art, wie ihre Ermahnung der der Presbyter sich anschliesst, erhellt, dass sie in Unterordnung unter dieselben gewisse Gemeindedienste versehen (Act. 5, 6. 10), und dass die Presbyter auch den Jahren nach die ältesten und als solche beamtet waren. Da die Demut (ταπεινοφροσύνη, vgl. Phil. 2, 3) allen gegenüber zu bewahren so schwer ist, muss sie nicht nur überhaupt angeeignet, sondern aufs sorgsamste festgehalten werden (bildlich: mit einem Knoten befestigt) für einander (dat. comm.), so dass jeder dem andern gegenüber diese Demut übt, was durch Prov. 3, 34 (anders angewandt Jak. 4, 6) begründet wird.

5, 6—11. Schlussermahnung. — ταπεινώθητε) vgl. Gen. 16, 9, wird gefolgert aus dem Schriftwort v. 5, das natürlich dem Verhalten gegen Gott, wie gegen Menschen gilt. Die Ermahnung setzt nicht eine leidensvolle, aber eine gedrückte Lage der Leser voraus, wie der Jakobusbrief, und fordert willige Beugung unter die gewaltige Hand Gottes (Deut. 3, 24), um anzudeuten, dass es eine Verkenennung der menschlichen Schwäche Gott gegenüber ist, wenn der Mensch anders begehrt, als Gott ihm giebt. Nur dann kann sich an ihnen die Verheissung Lc. 14, 11 erfüllen, die hier natürlich auf die κληρονομία und δόξα bezogen wird, welche zu gegebener Zeit (ἐν καιρῷ, wie Mt. 24, 45) eintreten wird, nämlich ἐν καιρ. εσχ. 1, 5. — v. 7. πᾶσαν τ. μερίμν.) knüpft an ταπειν. an und mahnt, die daraus erwachsende Sorge ganz und gar auf Gott zu werfen nach Psal. 55, 23, weil er, der sie in diese sorgenvolle Lage gebracht hat (bem. das betont gestellte αὐτῷ), sich um sie kümmert (μελεῖ

ρίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν. 8 νήψατε, γρηγορήσατε. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρνόμενος περιπατεῖ ζητῶν τινὰ καταπιεῖν. 9 ᾧ ἀντίστυτε στερεοὶ τῇ πίστει, εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι. 10 ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ, ὀλίγον παθόντας, αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θε-

περι, wie Sap. 12, 13). — v. 8. νήψατε) vgl. 1, 13. 4, 7, hier mit γρηγορήσατε (Mc. 14, 38) verbunden, um anzudeuten, dass die christliche Sorglosigkeit weder unklare Exaltation, noch schlaffes Gehehenlassen der Dinge ist, in welchen die Geistesklarheit und Geistesartstigkeit verloren geht, die zur Abwehr des Versuchers not thut. Derselbe wird hiër als ihr Widersacher (vgl. Jes. 41, 11. Jerem. 51, 36) und in der Apposition als der Teufel (Jak. 4, 7) bezeichnet, dessen Beutegier durch das Bild eines brüllenden Löwen (vgl. Psal. 22, 14. Ezech. 22, 25) charakterisiert wird, der irgend einen zu verschlingen (καταπ., wie Jerem. 51, 34) trachtet. Da dies natürlich von geistigem Verderben gedacht ist (vgl. Jes. 9, 15), ist jede Beziehung des αντιδ. auf Widersacher vor Gericht ausgeschlossen. — v. 9. ὡ ἀντιστυτε) vgl. Jak. 4, 7. Dies geschieht, indem sie fest bleiben im Glauben (Dat. der näheren Beziehung). Es handelt sich also um Anfechtungen, die zum Abfall vom Glauben versuchen. — εἰδότες) wie 1, 18, nur mit acc. c. inf., weist darauf hin, dass dieselben (unter dem Bilde v. 8 geschilderten) satanischen Anfechtungen, welche nun direkt als von den Leiden ausgehend bezeichnet werden, nur der Anfang von dem seien, was sich an (dat. incomm.) ihrer Bruderschaft (2, 17), sofern sie noch in der Welt ist (im Gegensatz zur himmlischen κληρον. 1, 4, wo es keine Leiden und keine Anfechtungen mehr giebt) naturgemäss vollendet (ἐπιτελ., wie I Sam. 3, 12. Sach. 4, 9). Sie dürfen sich also nicht dadurch befremden (4, 12) und im Glauben erschüttern lassen. — v. 10. ὁ θεὸς) stellt dem, was sie thun sollen, gegenüber, was Gott thun wird. Der Gen. dabei (vgl. II Kor. 1, 3) charakterisiert ihn als den, von welchem jede Art von Hulderweisungen (vgl. 4, 10), wie sie nachher aufgezählt werden, ausgeht. Ihre erste ist die Berufung zu dem wunderbaren Heil (2, 9) seiner ewigen Herrlichkeit (v. 4), die sich in Christo mittels seiner Heilbotschaft vollzogen hat. Das ὀλίγον (1, 6) erhält hier durch den Gegensatz zu αἰώνιον die Bedeutung einer kurzen Zeit, wie das παθόντας den Gegensatz zu δοξαν bildet: als solche, die ihr eine kurze Zeit leidet. — αὐτός) nachdrückliche Wiederaufnahme des Subj., dessen weitere Hulderweisungen nun rein als solche (bem. das Fehlen des ὑμᾶς) aufgezählt werden, da in der Berufung die Gewissheit derselben begründet liegt. Zu καταρτίσει vgl. Psal. 11, 3. 68, 10: er wird zu dem Ziele seiner Berufung fertig machen. Das στηρ. (Jak. 5, 8) blickt auf στερεοὶ v. 9 zurück und wird durch das wesentlich gleichbedeutende σθενώσει rhetorisch amplifiziert. Zu θε-

μελιώσει. 11 αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

12 διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογιζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ Θεοῦ, εἰς ἣν ἐστήκατε. 13 ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου. 14 ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης. εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ.

μελιώσει in metaph. Sinne vgl. Eph. 3, 18. Kol. 1, 23. — v. 11, vgl. 4, 11, nur dass, den eben aufgezählten Thätigkeiten entsprechend, *το κράτος* allein gepriesen wird.

5, 12—14. Der Briefschluss. *δια σιλουανου* vgl. II Kor. 1, 19. I Thess. 1, 1, bezeichnet den Silv. als Überbringer des Briefes an die Leser (*υμιν*), da sich nur daraus erklärt, warum er als der treue, zuverlässige (4, 19) Bruder bezeichnet wird, sofern er mündlich ausführlicher sagen und erläutern kann, was Petr. mit wenigem (bem. die absichtliche Korrespondenz der beiden *δια*) geschrieben. Das *ως λογιζομαι* (wie Röm. 3, 28. 8, 18) will das Urteil über Silv. nicht abschwächen, sondern ihrer (selbstverständlichen) Bestätigung anheimstellen. Der Brief, den das *παρακαλων* aufs bestimmteste als Ermahnungsschreiben (also nicht als Trostbrief) charakterisiert, will zugleich durch sein Zeugnis (v. 1) bestätigen, dass die ihnen nach 1, 12f. von Nichtaposteln gebrachte Verkündigung wahr sei. Das *ταυτην* weist auf den Relativsatz voraus: dass das eine wahre Hulderweisung Gottes sei, in welcher (*εις ην* prägnant) ihr euren Standpunkt genommen habt. Bem. die durch den ganzen Brief hingehende Verschlingung der Ermahnung mit dem Zeugnis für die Heilthatsachen der *παθηματα κ. δοξαι* Christi (1, 11). — v. 12. *εν βαβυλωνι* vgl. Mt. 1, 11. Die typisch-apokalyptische Beziehung auf Rom ist in dem schlichten Gruss ausgeschlossen. Gemeint ist die mit den Lesern zusammen (vgl. 1, 1) erwähnte Gemeinde daselbst. Der Act. 12, 12 erwähnte Marcus ist als sein (geistlicher) Sohn bezeichnet. — v. 14. *εν φιληματι αγαπης*) vom christlichen Brudergruss, statt des paulinischen *φιλημα αγιον* (Röm. 16, 16). Das *ειρηνη υμιν* ist der gewöhnliche jüdische Gruss, vgl. Lc. 10, 5. Zu *τοις εν χριστω* erg. nach 3, 16 *αναστρεφοισιν*.

ΠΕΤΡΟΥ Β.

Ι, 1 Συμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἰστίμοις ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. **2** χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνῃ πληθυνθεῖν ἐν ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

1, 1f. συμειων) vgl. Act. 15, 14. Die hebräische Namensform deutet auf die Nationalität des Verf. hin, während er unter dem Namen Petrus auch heidenchristlichen Kreisen bekannt ist. Als jener Simon ist er einst in den Dienst Jesu Christi berufen worden (δοῦλος, wie Jak. 1, 1), während er diesen Namen in seiner apostolischen Wirksamkeit führt. Die Leser werden im Gegensatz zu ihm, den schon sein Name Symeon als Judenchristen kennzeichnet, und zu Seinesgleichen als Heidenchristen dadurch charakterisiert, dass sie einen gleichwertvollen (ιστιμοις, vgl. das πολιτιμος I Petr. 1, 7) Glauben mit denselben (ἡμιν, comp. compend. für τη πιστει μων, wie Mt. 5, 20) empfangen haben. Das λαχ. (c. acc., wie III Makk. 6, 1) steht von dem, was einem ohne sein Zuthun (hier: durch göttliche Gnade) zufällt (vgl. Act. 1, 17), und die πιστις ist darum, wie Jud. v. 3. 20, als ein hohes Gut gedacht, was sie nur ist als Zuversicht auf die Heilsvollendung. Gleich wertvoll mit dem der Judenchristen, welchen diese durch die messianische Verheissung zugesagt war, kann ihr Glauben nur sein, wenn er sie eben derselben Heilsvollendung gewiss macht. — ἐν δικαιοσύνῃ) auf Grund von Gerechtigkeit, welche keinen Unterschied der Person macht (vgl. Act. 10, 34), sondern beiden eine gleichwertvolle Zuversicht zugeteilt hat. Da solche Gerechtigkeit eine spezifisch göttliche Eigenschaft ist, wird Christus, durch den die Zuteilung jener πιστις sich vermittelt hat, als unser Gott und zugleich als σωτηρ schlechthin (Act. 5, 31) bezeichnet, sofern er die Errettung vom Verderben, ohne welche es zu der Heilsvollendung nicht kommen kann, bewirkt hat. — v. 2. ἐν ἐπιγνώσει) zu dem Eingangsgruss I Petr. 1, 2 hinzugefügt, bezeichnet als die Voraussetzung, auf welche die Erfüllung des Wunsches sich gründet, die Erkenntnis Gottes, die durch den Zusatz καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ημ. näher bestimmt wird als die durch Jesum, in dem wir jetzt unsern (erhöhten) Herrn erkennen, vermittelte, weil erst seine Erhöhung uns die Gewissheit dessen gewährleistet, was Jesus in seinen Erdentagen uns von Gottes Huld und dem durch ihn bereiteten Heil verkündet hat.

3 Ὡς τὰ πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, 4 δι' ἧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδῶρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε

v. 8—11. Grundlegende Ermahnung. — ως) wie I Petr. 1, 14. 2, 2 und oft, der Ermahnung vorausgeschickt, hier mit gen. abs. (vgl. I Petr. 4, 12), um die dem Bewusstsein der Leser gegenwärtige Sachlage zu bezeichnen, welche die Ermahnung v. 5 voraussetzt: wie es sich ziemt angesichts der Thatsache, dass seine (d. h. des erhöhten Herrn Jesus) göttliche Macht uns das alles geschenkt hat (δεδωρ. medial, wie Gen. 30, 20. Prov. 4, 2). Der Art. vor πάντα weist auf die uns zugeteilte πίστις v. 1 hin mit allem, was uns mit derselben von Huld und Heil gegeben ist, wenn diese uns nach v. 2 gemehrt werden soll. Bem. die durch die getrennte Wortstellung noch gehobene Näherbestimmung des τα πάντα durch τα προς c. acc. (vgl. Jud. 17, 10. Act. 28, 10. Lc. 19, 42). Es handelt sich also um alles, was dazu gehört, um in uns das durch die Wiedergeburt (I Petr. 1, 3. 23) erzeugte wahre geistliche Leben, dessen Hauptcharakterzug die εὐσεβεία (vgl. Prov. 13, 11. Jes. 11, 2, ein Lieblingsausdruck der Pastoralbriefe) ist, zu erzeugen. — δια τ. ἐπιγνώσεως) blickt auf v. 2 zurück, wonach Christus (wenn er als unser Herr erkannt) uns die Erkenntnis Gottes (als dessen, der uns durch die ihm nach I Petr. 4, 11 eigentümliche δοξα und seine ἀρετή, die auch nach I Petr. 2, 9 sich in dem καλεῖν beweist, berufen hat) vermittelt. Wie darin alle Motive des frommen Lebens liegen, zeigt I Petr. 1, 15. — v. 4. δι' ἧν) kann nur auf δόξῃ καὶ ἀρετῇ bezogen werden, da der Satz lediglich erläutert, wie Gott in der Berufung uns die wertvollen und grössten Verheissungen geschenkt hat. Sie heissen τα τίμια (I Petr. 1, 19) mit Bezug auf die ἰστοῖμος πίστις v. 1, die dergleichen voraussetzt, und μέγιστα, weil eben nicht an irgend welche Heilsverheissungen, sondern an die Verheissungen der Endvollendung gedacht ist. Die Trennung der Adj. von ihrem Subst. durch das ἡμῖν hebt den Nachdruck derselben. Was Christus nach v. 3 uns geschenkt hat, ist also wesentlich vermittelt durch die von ihm in uns gewirkte Erkenntnis des mit der Berufung uns gewordenen Gottesgeschenks der Verheissungen, in denen das stärkste Motiv zur ζωῇ καὶ εὐσεβείᾳ liegt. Dies hebt der Absichtssatz noch ausdrücklich hervor, in welchem das δια τούτων auf die uns gegebenen Verheissungen zurückweist, und die Teilnahme an göttlicher Natur (bem. das durch die gesperrte Stellung betonte θείας) auf die göttliche ἀγιότης (I Petr. 1, 15f.) geht; denn da das γένησθε im Übergang zur Ermahnung lediglich besagt, was die göttliche Absicht an den Lesern durch das Geschenk seiner Verheissungen bezweckte, so kann mit der Teilnahme an der θείᾳ φύσει nicht etwas gemeint sein, was (wie die Teilnahme an der göttlichen δοξα) selbst den Inhalt der Verheissungen

θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς, 5 καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισ-
 ενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν, ἐν
 δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, 6 ἐν δὲ τῇ γνῶσει τὴν ἐγκράτειαν,
 ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν
 εἰσέβειαν, 7 ἐν δὲ τῇ εἰσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλα-

bildet. — ἀποφυγόντες) geht, wie schon der Gen. statt des Acc. (2, 18. 20) zeigt, nicht auf das, was sie gethan haben, sondern was ihnen in der Berufung (zum ewigen Heil) widerfahren ist: nachdem ihr entronnen seid dem in der (irdischen) Welt (vgl. I Petr. 5, 9) herrschenden Verderben. Der Begriff der φθορά vereinigt absichtlich die Begriffe der allem Irdischen eignenden Vergänglichkeit (vgl. I Petr. 1, 18. 23) und des ewigen Verderbens (Gal. 6, 8), dem man durch die Berufung zur ewigen Herrlichkeit entrinnt. Das zweite ἐν ist aber nicht rein lokal wie das erste, sondern betont, dass die φθορά in der Welt herrscht auf Grund (sündhafter) Begierden, wie sie ihr charakteristisch ist. Wie I Petr. 1, 14f. die früheren Begierden dem heiligen Wandel entgegenstehen, so liegt hier darin die Andeutung, dass die Errettung von der in der ἐπιθ. begründeten φθορά ein Motiv ist, der göttlichen Heiligkeit theilhaftig zu werden. — v. 5. καὶ αὐτο τοῦτο δε) Zum δε des Nachsatzes vgl. I Petr. 4, 18. Es hebt absichtsvoll im Gegensatz dazu, dass uns alles Notwendige geschenkt ist (v. 3), hervor, wie wir damit nicht von aller Mitthätigkeit dispensiert sind, sondern gerade (καί: etiam) eben deswegen (vgl. Phil. 1, 6) jeden nur möglichen Eifer (πᾶσαν σπουδὴν, wie Jud. v. 3) hinzubringen müssen. Wie hier das παρα-, so hebt die Praep. in ἐπιχορηγήσατε (vgl. II Kor. 9, 10) hervor, dass es sich um die Beisteuer handelt, die wir unsrerseits zu dem χορηγεῖν Gottes (I Petr. 4, 11), wie es durch das δωρεῖσθαι Christi v. 3 vermittelt ist, herzubringen sollen. — ἐν τῇ πίστει ὑμῶν bezeichnet das, in dessen Besitz sie sich bereits befinden (v. 1) auf Grund der in ihrer durch Christum ihnen kundgewordenen Berufung geschenkten Verheissungen (v. 3f.). In dieser gläubigen Zuversicht (auf die Erfüllung aller Verheissungen) sollen sie darreichen die Bewährung desselben in mannhafter Standhaftigkeit (ἀρετῇ, im Sinne von IV Makk. 9, 18. 12, 14. 17, 12), wie in dieser verständige Einsicht, Besonnenheit (γνῶσις, wie I Petr. 3, 7), welche die Tapferkeit vor Ungestüm bewahrt. — v. 6. ἐγκράτεια) vgl. Sir. 18, 29. IV Makk. 5, 33. Die Einsicht darf nicht sein ohne die Energie der Selbstbeherrschung gegenüber den eignen Begierden und Leidenschaften, wie diese nicht ohne Ausdauer in den äussern Leidensanfechtungen (Jak. 1, 3f.). Alle diese sittlichen Eigenschaften aber sind nicht, was sie sein sollen, ohne die εἰσεβεια, die nach v. 3 das Charakteristikum des Christenlebens bildet. — v. 7. φιλαδελφία) wie I Petr. 1, 22, die Be-
 weisung des Christenlebens in der engeren Gemeinschaft, der gegenüber

δελφία τὴν ἀγάπην. 8 ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν. 9 ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα, τυφλὸς ἐστίν, μυωπάων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν παλαιοῦ αὐτοῦ ἁμαρτιῶν. 10 διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιῆσθαι.

ἀγαπή die Nächstenliebe überhaupt sein muss (vgl. I Thess. 3, 12). — v. 8. *ταῦτα*) geht auf die v. 5—7 genannten Tugenden: wenn diese bei euch vorhanden sind (*ὑπάρχ.* c. dat., wie I Sam. 9, 7) und sich mehren (*πλεονάζ.*, wie Prov. 15, 6) infolge des nach v. 5 hinzugebrachten Eifers. Aus dem betont gestellten *ὑμῖν* ergibt sich von selbst das *υμᾶς* als Objekt zu *καθίστησιν*, so dass *αργοὺς* und *ακαρπὺς* Prädikatsadjektive dazu sind, welche bezeichnen, wozu sie das Vorhandensein und Wachstum jener Tugenden in ihnen thatsächlich macht. Da einer träge (Mt. 20, 3) ist, der nicht thätig sein will, und unfruchtbar (Jud. v. 12) einer, der nicht Früchte bringen kann, wobei stets an ein Thun gedacht ist, das aus einer inneren Beschaffenheit hervorgeht, so kann das *εἰς* nicht bezeichnen, worin sie gefördert werden, sondern nur, dass in bezug auf die Erkenntnis Christi, der als ihr Herr sie ihres Heilsstandes gewiss macht, sie durch jene Tugenden zu solchen gemacht werden, deren Erkenntnis sich in einem entsprechenden Verhalten wirksam erweist. — v. 9. *ὧ γὰρ*) Dass einer im entgegengesetzten Falle (bem. die subj. Neg.) blind (d. h. unfähig, geistig zu sehen, zu erkennen, vgl. Mt. 15, 14) ist, beweist klar, dass v. 5 nicht von einer Förderung der Erkenntnis, sondern von ihrer notwendigen Wirkung die Rede war, weil bei dem Ausbleiben derselben man schliessen muss, dass dieselbe entweder gar nicht vorhanden, oder dass er, wie der Verf. sich gleichsam korrigierend sagt, kurzsichtig ist wie einer, der mit den Augen blinzelt, also keine tiefer dringende Erkenntnis hat, oder dass er vergessen hat, was er einst gewusst, also seine frühere Erkenntnis wieder verloren hat. Absichtlich werden die drei Fälle nicht durch *ἢ* — *ἢ* unterschieden, weil sie, je nach verschiedenen Seiten der Erkenntnis Christi, auch zusammen statthaben können. — *καθαρισμοῦ τ. ἁμαρτιῶν*) kann nach Exod. 29, 36. Hiob 7, 21. Hebr. 1, 3, wegen des Plur. und des *παλαιοῦ* (Jud. v. 4) nur die Reinigung von der durch die ehemals (d. h. im vorchristlichen Zustande) begangenen Sünden bewirkten Schuldbefleckung bezeichnen, wie sie auf Grund der Besprengung mit dem Blute Christi in der Taufe (I Petr. 1, 2, 3, 21) erfolgt ist und, wenn sie wirklich erkannt oder tiefer erkannt oder nicht vergessen wäre, notwendig die Tugenden v. 5—7 und ihre Lebensäusserungen wirken müsste. — v. 10. *διὸ*) wie I Petr. 1, 13, macht von der Gesamtermahnung v. 3—9 die Anwendung auf die jetzt erst direkt angesprochenen Leser; daher ist das *μᾶλλον* zu ergänzen: mehr als ihr bisher gethan; denn das *σπουδάσατε* weist deutlich auf das *σπουδ.*

ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσῃτέ ποτε· 11 οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἰσόδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

12 διὸ μελλήσω αἰεὶ ὑμᾶς ὑπομνησκειν περὶ τούτων, καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρουσίᾳ ἀληθείας. 13 δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι, ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι,

πασαν v. 5 zurück. Die auf die Berufung (vgl. Hebr. 3, 1) folgende Erwählung (vgl. Apok. 17, 14) ist nur ein Korrelatbegriff derselben, sofern mit jener (vgl. v. 3) zugleich gegeben ist, dass sie aus der Menge der Verlorengehenden zur Heilserlangung ausersehen sind (vgl. Jak. 2, 5. I Petr. 1, 1). Dass sie dieselbe fest, unverbrüchlich (βεβ. im Sinne von Röm. 4, 16. Hebr. 9, 17) machen sollen, zeigt, dass diese (geschichtliche) Berufung und Erwählung nicht unwiderruflich ist (vgl. Apok. 3, 5). — ταῦτα geht auf alles, was zu dem βεβ. ποιῆσθαι gehört, wie allerdings nach dem διο auch das ἐπιχορηγησθαι v. 5: wenn ihr dieses thut, werdet ihr gewisslich nicht (οὐ μὴ, wie I Petr. 2, 6) straucheln auf dem Wege zum Heil, so dass ihr das Ziel nicht erreicht. Vgl. das προσκοπτειν I Petr. 2, 8. — v. 11. οὕτως) weist auf das ταῦτα ποιοῦντ. zurück, wie I Petr. 3, 5. Das πλουσίως (vgl. I Tim. 6, 17) involviert die Vorstellung der göttlichen Gabe, die, dem ἐπιχορηγ. v. 5 entsprechend, um die Äquivalenz der Vergeltung hervorzuheben (vgl. I Petr. 3, 9), als eine reichliche Darreichung von allem vorgestellt wird, was zu dem Eingehen (εἰσόδος, wie I Sam. 16, 4. Sap. 7, 6) in das Reich der Vollendung nötig ist. Dieses wird, wie Mt. 16, 28. 20, 21, bezeichnet als das Reich Christi, weil er als unser Herr, der uns durch die Aufnahme in dasselbe vom Verderben errettet (σωτήρας, wie 1, 1), der König desselben ist.

v. 12—21. Motivierung des Schreibens. — διο) wie v. 10. Zu dem durch μελλήσω umschriebenen Futur. vgl. Mt. 24, 6. Wegen der entscheidenden Bedeutung des v. 10f. (ταῦτα) Geforderten wird er allezeit (αἰε, wie I Petr. 3, 15) dabei sein, sie in betreff desselben zu erinnern (υπομν., wie Jud. v. 5), obwohl sie Bescheid wissen (vgl. zu dem objektlosen εἰδότας Jak. 1, 19) und gefestigt sind (I Petr. 5, 10) in der Wahrheit (I Petr. 1, 22), die, weil sie ihnen nicht erst verkündigt zu werden braucht, durch παρουσία (v. 9) als (bei ihnen) vorhanden näher bestimmt wird. Der Nachdruck liegt auf dem Partizipialsatz, sofern selbst ihr gefestigter Christenstand ihn nie abhalten würde, sie an diese Dinge zu erinnern. — v. 13 stellt der scheinbaren Überflüssigkeit solcher Erinnerung mit δε gegenüber, dass er dieselbe für seine Pflicht achtet. Der Satz mit ἐφ' ὅσον (Mt. 9, 15) nimmt das αἰε aus v. 12 auf. Das Bild vom σκηνώματι (Deut. 33, 18. Jud. 7, 8) entspricht der Vorstellung von dem irdischen Leben als einer Pilgrimschaft I Petr. 1, 1. 2, 11. Das verstärkende Comp. διεγείρειν (II Makk. 7, 21. 15, 10) bezeichnet, dass er sie auf Grund eines Erinnerns,

διεγείρειν ἡμᾶς ἐν ὑπομνήσει, 14 εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθαισις τοῦ σκηνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι. 15 σπουδάσω δὲ καὶ ἐκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἐξοδὸν τὴν τούτων μνήμην ποιῆσθαι. 16 οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολοθῆσάντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος.

wie er es v. 12 in Aussicht nahm, zu lebendigerem Eifer (vgl. das *μαλλον* v. 10) erwecken will. — v. 14. *εἰδως*) wie I Petr. 1, 18. 5, 9. In dem Ausdruck *αποθαισις* (I Petr. 3, 21) vermischt sich das Bild eines Zeltes mit dem einer Bekleidung um so leichter, als auch der Abbruch jenes durch das Abnehmen der Zeltdecken erfolgt. Dass sein Tod ein schneller (*ταχινή*, wie Jes. 59, 7. Hab. 1, 6), also nicht etwa durch Krankheit und Altersschwäche vorbereiteter, sondern ein gewaltsamer ist, veranlasst ihn, das *εφ' ὅσον* zu benutzen, ehe es unvermutet ein Ende nimmt. Diese Art seines Todes, die ihm irgendwie in seiner Situation zur Gewissheit geworden, hat ihm auch (*καθως και*) Christus kundgethan (*εδηλ.*, wie I Petr. 1, 11). Es hindert nichts, an die ihm nach Joh. 21, 18f. gewordene Weissagung zu denken. — v. 15. *σπουδασω δε και*) Zu dem, was er allezeit zu thun für seine Pflicht hält (v. 12f.), tritt aber noch ein besonders eifriges Bestreben (v. 10), dem der sofort zu schreibende Brief dienen soll (bem. das *Fut.*). Sie sollen nämlich allezeit haben (*εχειν* c. inf. wie Mt. 18, 25. Eph. 4, 28), was ihnen nach seinem Heimgange (*εξοδος*, wie Sap. 3, 2. 7, 6) ein Gedächtnis (*μνημην*, wie Psal. 97, 12. Koh. 1, 11. 2, 16) dieser Dinge (*τουτων*, wie v. 12) beschaffen (also sein Erinnern ersetzen) soll. — v. 16ff. begründet dies Bestreben dadurch, dass er in der Lage ist, für die Macht Christi, von der v. 3 ausging, und die Wiederkunft, welche v. 11 voraussetzt, das Zeugnis seiner Augenzeugenschaft einzusetzen. Der positiven Aussage darüber wird, wie so oft im 1. Brief (vgl. 1, 18. 23. 3, 21) eine Negation vorausgeschickt, wonach sie nicht, wie etwa die nach 3, 3f. erwarteten Spötter vorgeben konnten, klug eronnen (Fabeln) gefolgt waren (*εξακολ.*, wie Am. 2, 4. Jes. 56, 11 jenes beides kundmachen (*εγνωρ.*, wie Esr. 4, 14. Dan. 1, 17) der Verf. in dem Plur. mit seinen Mitaposteln zusammens doch nur von zweien von ihnen das im folgenden erzählte er in das *υμιν* alle Gläubigen ein, an welche die Heilsbot ohne dass er die Leser damit als solche bezeichnet, dener erst verkündigt hat. Zu *εποπται* vgl. das *εποπτεειν* I Pe *μεγαλειότης* Lc. 9, 43. Da es sich um Augenzeugenschaft : Majestät handelt, kann nur die Erscheinung derselben in Jesu auf dem Berge gemeint sein, die schon Mc. 9, 2f. off

17 λαβὼν γὰρ παρὰ Θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνε-
χθεΐσης αὐτῷ τοιαύδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης· ὁ υἱός
μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν, εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα. 18 καὶ
ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεΐσαν
σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει, 19 καὶ ἔχομεν βεβαιότερον
τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ

pfand seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (Mc. 8,38) erscheint. — v. 17 be-
gründet, wiefern er auf Grund der (in der Vision auf dem Berge) geschauten
Herrlichkeit Jesu seine göttliche Macht und Wiederkunft, d. h. seine
Gottessohnschaft verkündigen konnte: Gott selbst hat ihn für seinen Sohn
erklärt. Schon das *παρὰ Θεοῦ πατρὸς* (vgl. I Petr. 1, 2, aber hier natür-
lich mit Bezug auf Christum) zeigt, dass es sich um die Bezeugung seiner
Sohnschaft durch den Vater selbst handelt, das *τιμὴν* vor *δόξαν* (vgl.
I Tim. 1, 17) macht es unmöglich, an die ihm bei der Verklärung zu teil
gewordene *δοξα* zu denken; es kann nur heissen, dass er die Ehre,
als Gottessohn gepriesen zu werden, vom Vater selbst empfing, als
eine Stimme ihm entgegengebracht ward (*ἐνεχθεΐσης*, im Sinne von
I Petr. 1, 13), wie die im folgenden angeführte. Dies *τοιαύδε* erhebt es
über allen Zweifel, dass der gen. abs. nur Erläuterung des *λαβὼν τιμ. κ.*
δοξ. ist: als ihm eine Stimme von solcher Bedeutung entgegengebracht
wurde von der majestätischen (*μεγαλοπρ.*, wie Deut. 33, 26. II Makk. 8, 15,
hier mit Anspielung auf die *μεγαλ.* Christi v. 16) Herrlichkeit (Gottes),
wie sie in der Lichtwolke erschien. Bem. das dem Kontext entsprechende
Voranstehen des Präd. gegen Mc. 9, 7. Das *εἰς ὃν ἐγὼ εὐδ.* ist ein selbständiger
Zusatz aus Jes. 42, 1, wie das *εἰς* statt *ἐν* und das *ἐγὼ* zeigt. — v. 18.
καὶ) schliesst sich anakoluthisch an, als wäre bereits ein Hauptsatz
(*ἐλαβεν*) vorausgegangen, weil durch die eingeschaltete Gottesstimme der
Beginn der Konstruktion (*λαβὼν*) aus dem Auge gerückt war, und betont
neben der Augenzeugenschaft v. 16 die Ohrenzeugenschaft, schliesst aber
eben damit aus, dass v. 17f. jene begründen will. Daher das betonte
ἡμεῖς. Dass die Stimme vom Himmel her ihm entgegengebracht ward,
zeigt, dass es die Stimme Gottes selbst war, welche seine in der Licht-
wolke erschienene Herrlichkeit denen, die mit Jesu auf dem Berge waren
(vgl. Mc. 2, 26), zubrachte. Der Berg heisst der heilige, weil er durch die
Erscheinung der göttlichen *δοξα* ihm zum Heiligtum geweiht wurde, wie
die Stiftshütte Exod. 40, 34f. — v. 19. *ἐχομεν*) ganz, wie I Petr. 2, 12.
4, 8, mit dem Objektsaccusativ und einem prädikativischen Adj. Den
Augenzeugen der Verklärung ist das prophetische (vgl. Röm. 16, 26) Wort
des AT. durch das, was sie erlebten, noch fester und zuverlässiger (vgl.
v. 10) geworden, sofern die Erfüllung aller Verheissungen durch den zu
göttlicher Macht erhöhten und wiederkommenden Christus ein neues
Unterpfang bekommen hat. — *καλῶς ποιεῖτε*) vgl. Jak. 2, 8. 19. Act.
10, 33: ihr thut wohl, acht zu haben (*προσεχ. τιμ.*, wie Cant. 8, 13. Hebr.

φαίνονται ἐν ἀνχηρεῖ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, 20 τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλίσεως οὐ γίνεται· 21 οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἡνέχθη προφητεία ποτέ,

2, 1) auf dasselbe, worin natürlich die Ermahnung liegt, damit unentwegt fortzufahren. Das im 1. Brief so häufige motivierende *ως* (v. 3) begründet das dadurch, dass dies Wort einer Leuchte gleicht, die an einem (ohne sie) düstern (trüben) Orte scheint; denn als ein solcher erscheint immer noch (auch nach der durch Christus uns geschenkten Heilserkenntnis, vgl. v. 2f. 8) die gegenwärtige Weltzeit, sofern in ihr von der durch die *ἐπαγγέλματα* v. 4 in Aussicht gestellten Herrlichkeit doch noch nichts zu sehen ist. Jenes Wort ist durch die Offenbarung in Christo nicht entbehrlich, sondern nur durch das bereits eingetretene Heil gewisser geworden (vgl. I Petr. 1, 10ff.). Das *προσεchein* aber muss fort dauern, bis dass (*εως ου* c. conj., wie Mt. 14, 22) der Tag der Heilszukunft (vgl. Röm. 13, 12) strahlend hindurchbricht und mit seinem Glanz alle Finsternis verscheucht. Warum es dann jener Leuchte nicht mehr bedarf, sagt der zweite Teil des Satzes, in dem das *εν τ. καρδ. υμ.* natürlich ausschliesslich zu *ἀνατειλῃ* gehört. Das lediglich durch das Bild des anbrechenden Tages hervorgerufene Bild des Morgensterns (bem. die Kargheit im Gebrauch des Art., wie im 1. Brief, der bei *φωσφ.*, wie bei *ἡμερα* fehlt) geht nicht auf eine erst aufdämmernde, sondern auf die volle Erkenntnis der Heilsvollendung, die erst mit dem Tage der Weissagungserfüllung eintreten kann. — v. 20. *γινώσκοντες* vgl. Jak. 1, 3, schliesst sich eng an *προσέχοντες* an, da das Achthaben ein rechtes nur sein kann, wenn man von dem Weissagungswort nicht erwartet, was es nicht zu leisten vermag, indem man dann an demselben nur irre gemacht wird. Das *τοῦτο* weist voraus auf den Satz mit *οτι*, sofern dies vor allem (*πρωτ.*, wie Mt. 6, 33) erkannt werden muss, dass bei allem Achthaben auf das prophetische Wort (wie dem *ἐκζητεῖν* und *ἐξεραυν.* I Petr. 1, 10) doch keine (*πᾶσα — ου*, wie Mt. 24, 22) Schriftweissagung eine Sache eigener Deutung (vgl. das *ἐπιλνεῖν* Mc. 4, 34) wird, d. h. nie selbst die volle Erkenntnis des in ihr Geweissagten bringen kann, die erst mit der Erfüllung eintritt. Eine Beziehung des *ἰδιας* auf die Propheten oder gar auf willkürliche menschliche Deutung ist durch den Kontext, der davon nichts andeutet, schlechthin ausgeschlossen. — v. 21. *ου γαρ*) Bem. das Voranstehen des negativen Gliedes, wie v. 16: eine durch menschlichen Willen gebrachte (vgl. v. 17f.) Weissagung würde ja eine bestimmte Thatsache im Auge haben, auf welche sie den achthabenden Leser hinweisen will und insofern, wenn man ihren Andeutungen folgt, *ἰδιας ἐπιλνσεως* werden, während eine von Gott gegebene auch nur durch ihn (bei der Erfüllung) ihre volle Deutung empfangen kann. Eine solche ist aber jede Schriftweissagung, weil in ihr, lediglich von heiligem Geist getrieben (bem. die starke Hervorhebung ihrer völligen Passivität), redeten,

ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ Θεοῦ ἀνθρώποι.

II, 1 Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῇ λαῳ, ὡς καὶ ἐν ἡμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἁρνού-

was ihnen Gott zu reden gab (απο Θεου), Menschen. Das nachdrücklich am Schlusse stehende *ανθρωποι* hebt hervor, dass bei solchem Ursprung der Weissagung dieselbe nicht bringen konnte, was Gott sich selbst der-einst zu geben vorbehalten hat, nämlich die volle Erkenntnis der ge-weissagten Heilsvollendung (v. 19).

2, 1—9. Weissagung zukünftiger Irrlehrer. — *εγενοντο*) wie Mc. 1, 4 vom geschichtlichen Auftreten der Pseudopropheten (Jerem. 6, 13. 26, 7). Das *δε και* (1, 15) betont, wie selbst in dem Volk, in dem die von Gott inspirierten Propheten redeten (1, 21), neben ihnen auch solche auftraten, die sich fälschlich dafür ausgaben. Indem das bevor-stehende Auftreten der Lügenlehrer unter ihnen (*εν ημιν*, individualisierend, wie 1, 16, was von der Christengemeinde als dem Antitypus des Volkes gilt, vgl. I Petr. 3, 21) als ein Analogon (*ως και*) dieser Erscheinung an-geknüpft wird, und nicht umgekehrt, wird klarer hervorgehoben, dass dieselbe ein gottgeordnetes Vorbild dessen war, was der Apostel darin für seine Zeit geweissagt findet. Das *ψευδοδιδασκαλοι* bezeichnet solche, die Lügen lehren, da die andersartige Bedeutung des Comp. *ψευδοπροφ.* nur mit dem Wesen der Prophetie als solcher zusammenhängt. Da das *οιτινες*, wie I Petr. 2, 11, motiviert, weshalb sie Lügenlehrer genannt werden, können die *αιρεσεις* nicht Spaltungen (Gal. 5, 20) oder Sekten (Act. 5, 17), sondern nur selbsterwählte (und darum lügenhafte) Lehrweisen sein, die sie neben der allein richtigen einführen werden (*παρεισαγειν*, nach Analogie des *παρεισφερειν* 1, 5), und die durch *απωλειας* als (ewiges) Verderben (Mt. 7, 13) mit sich bringende charakterisiert werden. — *και τον αγορασαντα* markiert den Höhepunkt des Frevels dieser *αιρεσεις* dadurch, dass sie mit Einführung derselben sogar (*και*: etiam) den Herrn, der sie er-kaufte hat (*αγορ.*, wie Apok. 5, 9, zur Sache vgl. I Petr. 1, 19) verleugnen, in-dem sie einen Sündendienst lehren, der die Autorität des Herrn, der so viel gethan und gelitten hat, um sie von diesem Sündendienst zu befreien, thatsächlich ignoriert. Zu der Wortstellung vgl. I Petr. 1, 13. 15. Die offen-bare Anspielung auf die Jud. v. 4 gezeichnete Erscheinung zeigt, dass der Verf. in ihr Anlass findet, die weitere Entwicklung derselben zu einer förm-lichen Irrlehre zu weissagen. Das *επαγοντες* c. dat. (Sir. 1, 27) erläutert das *απωλειας* und ist daher Näherbestimmung des ganzen Satzes, wonach sie

μενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν, 2 καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται, 3 καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύονται, οἷς τὸ κρῖμα ἐκπαλαί οὐκ ἀργεῖ, καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει. 4 εἰ γὰρ ὁ Θεὸς ἀγγέλων ἀμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειροῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τρηνουμένους, 5 καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ

Lehren einführen, die sogar Christum verleugnen, indem sie (dadurch) sich ein Verderben herbeiführen, das sie schnell ereilen wird (ταχ., wie 1, 14). — v. 2. καὶ knüpft ein zweites wesentliches Moment der Weissagung an, wonach sie grossen Erfolg haben werden. Zu ἐξακολουθ. vgl. 1, 16, zu τ. ἀσελγείαις I Petr. 4, 3. Doch vgl. auch Jud. v. 4. Damit ist angedeutet, dass nicht sowohl ihre Lehren als die Lizenz zu Zügellosigkeiten, welche dieselben gewähren, zur Nachfolge reizen wird. Das δι' οὓς — βλασφημ. (vgl. Jes. 52, 5) geht natürlich auf die πολλοί. Der ὁδός (Jak. 5, 20. Jud. v. 11) τ. ἀληθ. ist die Lebensweise, welche die Wahrheit (1, 12) vorschreibt, und die um ihres Wandels willen als Lasterweg geschmäht wird; hier mit Recht, wie I Petr. 4, 4 mit Unrecht. — v. 3 fügt hinzu, wie dieser Erfolg durch den gewinnstüchtigen (ἐν πλεονεξίᾳ, vgl. Psal. 119, 36. Jerem. 22, 17) Eifer herbeigeführt wird, mit dem sie durch erdichtete Worte die Gläubigen (ὑμᾶς, wie ἐν ὑμῖν v. 1) zum Gegenstande eines gewinnbringenden Geschäfts (vgl. Jak. 4, 13) machen. Das οἷς (dat. incomm., wie I Petr. 5, 9) geht auf das Subj. des Satzes. Das κρῖμα ist das bereits in der Schrift über die Pseudopropheten (v. 1) gefällte Strafurteil (vgl. Jud. v. 4), welches von alters her nicht müssig ist (vgl. dazu das ἀργός 1, 8), sondern sie beständig wegen ihres Treibens verurteilt, wie auch das in ihm gedrohte Verderben nicht einnickt (νυστ., wie Jes. 5, 27. Prov. 24, 33), sondern immer wach (und daher bereit) ist, um eilig über sie zu kommen, sobald es Zeit ist (v. 1). — v. 4 ff. begründet diese Gerichtsdrohung durch Beispiele göttlicher Straferechtigkeit, wobei dem Verf. offenbar Jud. v. 6 f. vorschwebt: wenn Gott selbst Wesen, wie es die Engel sind (bem. den artikellosen Ausdruck, wie I Petr. 1, 12), weil sie gesündigt hatten, nicht verschonte (vgl. Gen. 22, 12. Sir. 16, 8). Zu dem εἰ, das den thatsächlich vorliegenden Fall setzt (bem. die obj. Neg.) vgl. I Petr. 2, 3. Das mit προσδωκεν verbundene σειροῖς ζοφ. besagt, dass er sie den mit ewiger deckten Erdhöhlen des Tartarus übergab, nachdem er sie, geschaltete ταρταρώσας (vgl. das Subst. Hiob 41, 23) sagt, versetzt, als solche, die fürs Gericht aufbewahrt werden. Da zu dem aus ἀγγέλων zu entnehmenden Acc. — v. 5, noch v. 4 führt zwischen den beiden von Judas angezogenen Beispielen der Sintflut ein (vgl. I Petr. 3, 20). Auch hier hebt das artik. (Sir. 16, 7) κόσμου wohl hervor, dass es nichts Geringeres

ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄρθοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας, 6 καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεδεικνύς, 7 καὶ δίκαιον Λῶτ καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσατο. 8 βλέμματα γὰρ καὶ ἀκοή ὁ δίκαιος ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν. 9 οἶδεν κύριος εὖ-

alte Weltbestand war, den er nicht verschonte, da Noah nur als achter, d. h. mit sieben andern bewahrt wurde (was durch seine Bezeichnung als Prediger [vgl. das *κηρ.* I Petr. 3, 19] der Gerechtigkeit motiviert wird), als Gott eine Wasserflut über eine Welt voll Gottloser führte (bem. die Anspielung an Gen. 6, 17: *επαγω τον κατακλ.*). Vielleicht setzt schon das *απειθης*. I Petr. 3, 20 voraus, dass Noah seinen Zeitgenossen gepredigt hatte; die Charakteristik derselben als *ασεβεις* erinnert an Jud. v. 4. 15. — v. 6. *και*) noch von *ει* abhängig. Das artikellose *πολεις* wird durch die gen. app. zum nom. prop. erhoben. Nachdem er sie mit Feuer und Schwefel eingekerkert (Gen. 19, 24f.), verurteilte er sie zu (*κατεκρ.* c. dat., wie Mc. 10, 33) völliger Vernichtung (bem. dem term. techn. aus Gen. 19, 29), indem er sie hierdurch zu einem (immer noch vor Augen liegenden, bem. das part. perf.) Vorbild (*υποδειγμα*, vgl. Jak. 5, 10) ihres Schicksals für die setzte, die in Zukunft gottlos leben würden (*ασεβειν*, wie Jud. 15). Die drei Gerichtsbeispiele sind also Typen für das Verderben, wie die Pseudopropheten v. 1 für das Auftreten der Lügenlehrer. Durch den Anschluss an Jud. v. 7, wo die Städte bereits als ein solches *δειγμα* erscheinen, ist hier schon der Gedanke zum Ausdruck gekommen, der als Nachsatz zu den drei parallelen Vordersätzen folgen sollte, daher derselbe von jetzt an anakolutisch fallen gelassen wird. — v. 7 hebt, der Bewahrung Noahs v. 5 entsprechend, hervor, wie Gott Lot als Gerechten aus dem Untergange der Städte errettete (vgl. Sap. 10, 6), weil er von dem in Zügellosigkeit (v. 2) sich bewegenden Wandel (*αναστρ. εν*, wie I Petr. 3, 2) der Gesetzlosen (*αδσεμ.*, wie III Makk. 5, 12. 6, 26, erinnert an *αδμεν.* I Petr. 4, 3) gequält wurde (*καταπον.*, wie II Makk. 8, 2. III Makk. 2, 2). Er machte ihn also nicht nur nicht mit, sondern hatte darunter zu leiden. — v. 8 begründet das *καταπον.* dadurch, dass er mittels Sehens (ihrer *ασελγ.*) und Hörens (ihrer frevelhaften Reden, die sie als *αδσεμοι* führten) Tag für Tag (seine) gerechte Seele durch (ihre) gesetzlosen Werke quälte. Der Verf. betrachtet das Wohnen des Gerechten unter ihnen als ein freiwilliges, wahrscheinlich ihre Besserung durch Wort und Beispiel bezweckendes (vgl. den *δικ. κηρ.* v. 5), da er selbst dadurch seiner Seele stete Qual auferlegte. — v. 9. *οιδεν*) wie Mt. 7, 11: Jehova (*κυριος*, wie Jud. v. 5) weiss Mittel und Wege, versteht, Fromme, wie den *δικ. κηρ.* v. 5 und den *δικαιος*

σεβείς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως
κολαζομένους τηρεῖν.

10 μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πο-
ρευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας. τολμηταὶ αὐθαδέες,
δόξας οὐ τρέμουνσιν βλασφημοῦντες, 11 ὅπου ἄγγελοι ἰσχυροὶ καὶ

v. 7f., aus versucherischer Lage zu erretten (*ρῦεσθαι*, hier im Sinne von Mt. 6, 13). Hier erst tritt die Absicht der Erwähnung Noahs und Lots hervor. Wie diese als die wahren Propheten dem gottlosen Geschlecht ihrer Tage gegenüberstehen, so sind sie zugleich ein tröstliches Vorbild, wie die Frommen aus der ihnen durch das Auftreten der zukünftigen Lügenlehrer erwachsenden Versuchung (v. 1f.) gerettet werden. Erst im Gegensatz kehrt der Verf. zu der eigentlichen Tendenz dieser Strafbeispiele als Hindeutung auf das Schicksal der Lügenlehrer (v. 3) zurück, sofern Gott Ungerechte (I Petr. 3, 18) für den Gerichtstag (Jud. v. 6) zu bewahren weiss als solche, die (an ihm) gestraft werden (*κολαζ.*, wie Sap. 11, 16. II Makk. 6, 14). Direkt ist dies nur von den sündigenden Engeln gesagt (v. 4), aber von den Noachiten und Sodomiten versteht es sich von selbst, dass sie durch ihren irdischen Untergang erst *κατα ἀνθρ.* gerichtet sind (I Petr. 4, 6) und für die am Endgericht ihrer wartende Bestrafung aufbewahrt werden. Bem. das häufige bedeutungslose Fehlen des Art., wie im ersten Brief.

2, 10—22. Schilderung gegenwärtiger Gottloser, zu denen sich der Verf. mit dem *μαλιστα δε* (Gal. 6, 10. Phil. 4, 22) den Übergang bahnt, sie damit aufs klarste von den v. 1ff. geweissagten Lügenlehrern unterscheidend. Diese Schilderung lehnt sich deutlich und absichtlich an Jud. v. 7ff. an. Erg.: insonderheit weiss Gott diese auf die Bestrafung am Endgericht zu bewahren. Das *οπίσω σαρκος* aus Jud. v. 7 ist mit dem *πορευεσθαι ἐν ἐπιθυμ.* aus I Petr. 4, 3 verbunden, nur dass hier der Sing. steht (wie I, 4), weil ein gen. obj. (wie Sir. 6, 36) folgt, aber auch das *μiasμον* (Sap. 14, 26) erinnert an das *σαρκα μιαινουσιν* Jud. v. 8: die hinter Fleisch hergehen in der Begierde nach Befleckung (mit Unzuchtssünden). Damit wird aber unter demselben Art. verbunden das ebenfalls Jud. v. 8 nachgebildete *κυριος. καταφρον.* (vgl. Hos. 6, 7), sofern sich in solchem Unzuchtstreiben ein Verachten der Herrschaft des *κυριος* zeigt, der dasselbe verbietet. Nun erst löst sich die Konstruktion von v. 9 los und das an das *τολμαν* Jud. v. 9 erinnernde *τολμηται*, das noch durch das adjektivische *αυθαδέες* (Gen. 49, 7) verstärkt wird, charakterisiert jene Leute als verwegene Waghälse, als welche sie nicht (vor ihrer Rache) zittern, wenn sie (überirdische) Majestäten lästern (vgl. den Anschluss des *βλασφημοῦντες* I Petr. 4, 4). Hier schwebt dem Verf. das *δοξας βλασφ.* aus Jud. v. 8 vor; aber wenn dasselbe dort durch das v. 9 folgende Beispiel seinem Sinne nach sofort deutlich wird, so lässt sich hier v. 11 selbst

δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ
βλάσφημον κρίσιν· 12 οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα
φυσικὰ εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦν-
τες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται, 13 ἀδικούμενοι
μισθὸν ἀδικίας. ἡδονὴν ἡγοούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπῖλοι

nur verstehen, wenn man es als verallgemeinernde Anspielung auf jenes Beispiel fasst. Das *οπου* steht von der Situation, in welcher Engel, die an Vermögen (I Petr. 4, 11) und Macht (1, 3, 16) grösser sind (als jene teuflischen *δοξαι*, wie Jud. v. 9 der Erzengel Michael) und also die Rache derselben nicht zu fürchten haben, (dennoch) nicht anbringen wider sie (*φέρουσιν*, vgl. 1, 17f. 21) bei Gott (*παρα κυρίῳ*) ein lästerliches Urteil (vgl. das *κρισ. βλασφημίας* Jud. v. 9). — v. 12. *ουτοι δε*) im Gegensatz zu den *αγγελοι*, wie Jud. v. 10, woher auch das Bild der *ζωα αλογα* entlehnt ist, das aber näher dahin ausgeführt wird, dass diese als rein sinnliche Wesen (nur) geboren sind, um gefangen und verzehrt zu werden. Das *φυσικα*, worauf der Verf. offenbar durch das *φυσικως* Jud. v. 10 gebracht ist, bezeichnet die unvernünftigen Tiere nur positiv, als reine Naturwesen im Gegensatz zu geistigen, weil dem ihre Bestimmung *εἰς φθοραν* (vgl. 1, 4) entspricht, welche sie nur erfüllen, wenn sie geschlachtet werden. Das *εν οἷς* ist attrahiert für *ταυτα εν οἷς*: sie lästern Dinge, in denen sie gänzlich unwissend sind (*αγνοειν εν*, wie Sir. 5, 15). So benutzt der Verf. den Zug Jud. v. 10b (nur mit dem *αγν.* aus I Petr. 1, 14), um zu zeigen, worin sie den unvernünftigen Geschöpfen gleichen. Gemeint sind natürlich die *δοξαι* und ihre gefährdrohende Bedeutung, von der nur sie nichts zu wissen scheinen. Besonders stark wird nun aber das schon Jud. v. 10 angedeutete zweite tert. comp. hervorgehoben, indem ausdrücklich das *εν τοις φθαρησονται* näher bestimmt wird durch *εν τ. φθορα αυτων*: in demselben Verderben (zu dem die unvernünftigen Tiere ja erschaffen, weil es eben reine Naturwesen sind) werden auch sie (die doch zu Höherem bestimmt sind) infolge ihrer Lästerungen zu Grunde gehen. Bem. das Wortspiel zwischen dem zeitlichen und dem ewigen Verderben (wie 1, 4). — v. 13. *αδικουμενοι*) gehört zu *φθαρησονται*, sofern sie durch dasselbe um Lohn, wie ihn Ungerechtigkeit sucht (vgl. Act. 1, 18), betrogen werden. Da sie v. 10 unter die *αδικοι* subsumiert werden, erklärt sich die Bezeichnung ihres Treibens als *αδικια* (Jak. 3, 6); und, da sie durch dasselbe einen Gewinn suchen, der als *μισθος* (Jud. v. 11) bezeichnet wird, das sinnige Wortspiel, wie ihre *αδικια* damit vergolten wird, dass sie durch ihren Untergang um diesen *μισθος* gebracht werden. Neu anhebend führt der Verf. aus, wiefern sie um diesen Lohn betrogen werden, indem er andeutet, dass sie denselben in dem zeitlichen Wohlleben suchen, weil sie dasselbe für Wollust (Jak. 4, 1) achten (1, 13). In dem Ausdruck *τρυφη* (Prov. 19, 10. Lc. 7, 25) liegt noch keine Andeutung von etwas Unsittlichem, nur das *εν ημερα* deutet an, dass die *τρυφη* ihrer Natur nach nur dauert, so lange es Tag ist (vgl.

καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, 14 ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρας τέκνα. 15 καταλείποντες εὐθεΐαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν, ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ

Joh. 9, 4), also die Lebenszeit über, und dass sie also mit dem *φθαρῆσονται* v. 12, sofern dasselbe auch nur das zeitliche Verderben im Tode bezeichnet, schon um diesen Lohn betrogen werden. Derselbe wird aber nun näher als ein Lohn der Ungerechtigkeit charakterisiert. Zu dem Ende nimmt der Verf. das *σπλ. συνευωχ.* aus Jud. v. 12 auf, nur nach Analogie von I Petr. 1, 19 das *σπλοι* mit *καὶ μωμοι* (Sir. 11, 31. 20, 23) verbindend, die Beziehung auf die Agapen durch Hinzufügung des *νμω* abstreifend und durch *εντρυφῶντες ἐν* (Jes. 55, 2. 57, 4) mit einem Wortspiel bezeichnend, worin die *ἀδικία* bei ihrer *τρυφή* besteht: als Schmutz- und Schandflecken entweihen sie eure Gastmähler, indem sie bei denselben in ihren Betrügereien (vgl. den Plur. von *ἀσέλγεια* v. 2) schwelgen. — v. 14 schildert, wie sie die, mit welchen sie schmausen, betrügen, indem sie die Gastfreundschaft derselben zur Befriedigung ihrer Wollust und Habsucht missbrauchen. Das *μεστοι* (Jak. 3, 8) besagt, dass ihre Augen nichts andres mehr zu erblicken vermögen, als eine Ehebrecherin, zu der sie des Nächsten Weib machen wollen, und so nicht aufhören mit Sündigen im Sinne von Mt. 5, 28 (hem. den Gegensatz zu dem *νπ. ἀμαρ.* I Petr. 4, 1), indem sie (durch solche wollüstige Blicke) ködern (*δελ.*, wie Jak. 1, 14) Seelen, die nicht gefestigt genug sind (vgl. den Gegensatz des *στηρίζειν* I Petr. 5, 10), um solchem Ködern zu widerstehen. Mit solcher Unzucht verbindet sich das spezifisch heidnische Laster der Habgier, in der sie ihre Gastfreunde betrügerisch ausbeuten, weil ihr Herz darin wohlgeübt ist (*γεγυμν.*, wie Hebr. 5, 14). Da die Part. dieses Verses nur näher schildern, wie sie sich am Tische andrer ein Wohlleben zu verschaffen suchen, in dem sie den Lohn ihrer Ungerechtigkeit suchen, den sie für Wollust achten (v. 13), zeigt nun das *κατάρας* (Deut. 11, 26) *τέκνα* (Eph. 2, 3), wie sie um denselben betrogen werden, indem sie dem göttlichen Fluch für solche *ἀδικία* verfallen. Es ist also die einfache Copula zu ergänzen. — v. 15 bezeichnet im Anschluss an Jud. v. 11, die flüchtige Andeutung dort weiter ausführend, den Bileam als einen Typus derer, die nach dem *μωδ. ἀδικ.* v. 13 trachteten: einen geraden Weg (Prov. 20, 11. Hos. 14, 10), wie ihn die Wahrheit (vgl. v. 2) zeigt, verlassend, sind sie in die Irre gegangen (Jak. 5, 19. I Petr. 2, 25), indem sie nachfolgten (1, 16. 2, 2) dem Wege Bileams, des Sohnes Beor. Hier zeigen die Präterita klar, dass von verirrtten Gemeindegliedern der Gegenwart die Rede ist und nicht von den Lügenlehrern der Zukunft (v. 1). Mit einem harten Asyndeton, wodurch aber sehr nachdrücklich der Hauptbegriff, auf dem die typische Parallele ruht, vorantritt, wird nun der Weg Bileams näher als der Weg bezeichnet, welchen

τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βεώρ. μισθὸν ἀδικίας ἡγάπησεν, 16 ἔλεξεν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας· ὑποζύγιον ἄφωνον ἐν ἀνθρώπῳ φωνῇ φθεγξάμενον ἐκάλυπεν τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν. 17 οὗτοί εἰσιν πηγαὶ ἄνθροι καὶ δμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται. 18 ὑπερόγκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελείαις τοῖς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους, 19 ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ

er aus Liebe zum *μισθος ἀδικίας* ging (vgl. Num. 22, 17. Deut. 23, 5). — v. 16 zeigt, wie er bereits, den *ἀδικοι* der Gegenwart zur Warnung, eine Zurechtweisung (*ἐλεγξ.*, wie Hiob 21, 4. 23, 2) der ihm charakteristischen (*ιδία*) *παρανομια* (Prov. 5, 22. 10, 26) erhielt nach Num. 22, 28 ff. Dass das an sich sprachlose Jochtier (*υποζ.*, wie Exod. 20, 17. Jud. 1, 14) wunderbar mit Menschenstimme redete, zeigt, dass Gott selbst ihm durch die Eselin die Zurechtweisung erteilen liess, indem dieselbe die widersinnige Thorheit des Propheten, in der er um Lohnes willen einen gottwidrigen Weg einschlug, hinderte (Num. 22, 33 ff.). Dadurch soll die Thorheit, den Weg Bil.'s zu gehen, als eine solche gebrandmarkt werden, die selbst vernunftlose Thiere (v. 12) erkennen, und die darum zum Gegenteil dessen führen muss, was sie intendiert (v. 13 ff.). — v. 17. *οὗτοι εἰσιν* charakterisiert die v. 12 Genannten, indem das eine der vier Bilder aus Jud. v. 12 ff. in zwei auseinander gelegt wird, um durch die wasserlosen Quellbrunnen, wie durch die vom Sturmwind (Mc. 4, 37) fortgetrieben werdenden (Jak. 3, 4) leeren Nebelwolken, die so wenig Regen bringen können, wie jene erquickenden Trank spenden, solche abzubilden, die nicht leisten, was sie versprechen und denen darum mit den Worten aus Jud. v. 13 (*οὖς — τετηρ.*) ihre Strafe gedroht wird. — v. 18 begründet die Anwendung dieses Bildes auf sie, indem ihre prahlerischen Worte (*υπερόγκα* aus Jud. v. 16), die sie ertönen lassen (bem. das *φθεγγ.* aus v. 16, hier in absichtsvoller Weise gebraucht) durch den gen. qual. *ματαιότητος* (Koh. 1, 2, vgl. *ματαιος* I Petr. 1, 18) als innerlich hohl, leer charakterisiert werden, wie sich schon darin zeigt, dass sie damit nur vermögen, in Fleischesbegierden (vgl. die *ἐπιθ. σαρκικαι* I Petr. 2, 11), worin Verführer und Verführte sich zusammenfinden, mittels Zügellosigkeit (2, 2), die sie ihnen in Aussicht stellen, solche zu ködern (v. 14), welche kaum (*ὀλίγως* vom Mass, wie *ὀλιγον* I Petr. 1, 6: ein wenig erst) im Entfliehen begriffen sind vor denen, die in Irrwahn (Jud. v. 11) wandeln (*ἀναστρ. εν*, wie I Petr. 1, 17), also als eben Bekehrte, die sich noch lange nicht ganz von der Gemeinschaft heidnischen Lebens losgesagt haben. — v. 19 zeigt erst, dass es Freiheit ist, was ihnen die hochtönenden Worte v. 18 versprechen (Jak. 1, 12), während sie doch selbst (*αὐτοί*, wie I Petr. 1, 15. 2, 7) Knechte des Verderbens sind, dem sie mit ihrem Treiben verfallen. Dass sie dies sind,

δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς· ὥ γὰρ τις ἡττηται, τούτῳ δεδούλωται. 20 εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῖτοις δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χεῖρονα τῶν πρώτων· 21 κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνώκειναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἢ ἐπιγνοῦσιν ὑποστρέψαι ἐκ

wird durch den Allgemeinsatz begründet, dass, von wem einer überwunden ist (*ἡττηται*, wie II Makk. 10, 24, aber mit Dat. statt *υπο* c. gen., wegen des Gedankenspiels mit *τουτω*), dem er geknechtet ist und bleibt (perf. pass.) als sein *δουλος*, d. h. unrettbar in seiner Gewalt bleibt. Der intendierten Anwendung liegt dasselbe Wortspiel, wie 1, 4. 2, 12, zu Grunde; denn wer von den vergänglichen Dingen (den Genussobjekten) besiegt ist, der bleibt ihnen geknechtet und muss der ihnen innenwohnenden *φθορα* in jenem Doppelsinn verfallen. Dass die *ασεβεις* des Judasbriefes im Gesichtskreise des Verf. sich bereits als Vertreter der wahren Christenfreiheit rühmen, hat denselben eben auf die v. 1 ff. ausgesprochene Erwartung gebracht. — v. 20 begründet die Anwendung des Allgemeinsatzes in v. 19 b auf die Libertinisten, wie sie seit v. 10 geschildert, da das *εἰ* — *ἡττῶνται* deutlich an *τις ἡττηται* anknüpft. Auch sie waren ja als Glieder der Gemeinde einst entflohen den befleckenden Dingen der Welt (*μiasmata*, wie Jerem. 32, 34. Lev. 7, 18), die nach Jak. 1, 27 durch Erregung der sündlichen Begierde den natürlichen Menschen mit Schuld befleckt, und zwar auf Grund der Erkenntnis Christi als des Herrn und Erretters (vgl. 1, 1. 11) die sie bei ihrer Bekehrung bewog, sich von denselben losszusagen; und dass sie jetzt wieder in eben diese (bem. das nachdrückliche *τούτοις*) Dinge verwickelt sind (*ἐμπλακέντες*, vgl. Prov. 28, 18. II Tim. 2, 4), indem sie sich von ihrem Reiz haben fesseln lassen, zeigt, dass sie überwunden sind. Die Knechtschaft, in die sie dadurch geraten, ist aber ein schlimmerer Zustand als der frühere (bem. die sichtliche Hinweisung auf Mt. 12, 45). Ihr früherer (heidnischer) Wandel liess, wie das *ἀποφυγόντες* zeigt, noch eine Möglichkeit der Rettung offen, ihr jetziges definitives Geknechtetsein (v. 19) nicht mehr. — v. 21. *κρεῖττον* ganz wie I Petr. 3, 17, von dem, was ihnen heilsamer gewesen wäre; denn wenn sie den *ὁδὸς τ. δικ.* (die Lebensweise, welche die Gerechtigkeit vorschreibt, vgl. v. 2) nicht erkannt hätten, so gäbe es nach Lc. 12, 47 für sie eine geringere Strafe, als jetzt, wo sie ihn erkannt (bem. das von *αὐτοῖς* attrahierte *ἐπιγνοῦσιν* statt des Acc.) und durch ihre Rückkehr zum alten Sündenleben sich aus der Gebundenheit an das von der *δικαιοσ.* vorgeschriebene Gebot losgemacht haben (bem. die prägnante Verbindung des *υποστρ.* mit *ἐκ*). Dass dasselbe als von Gott stammend *αγία* heisst und (mit der *ἐπιγν. του — χριστ.* v. 20) ihnen anvertraut wurde (*παρὰ*, wie Jud. v. 3), hebt die Strafbarkeit des *υποστρέψαι* hervor. Bem., wie die

τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς. 22 συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας· κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέ-
 ραμα, καὶ ὡς λουσαμένη εἰς κνλισμὸν βορβόρου.

III, 1 Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστο-
 λήν, ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῇ διά-
 νοιαν, 2 μνησθῆναι τῶν προειρημένων ρημάτων ὑπὸ τῶν
 ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ

ἐντολῇ, welche die Scheidung von allem Sündenwesen fordert, dem Verf., wie Jak. 1, 27. I Petr. 1, 14f., das eigentliche Wesen des Christentums charakterisiert. — v. 22. συμβέβηκεν αὐτοῖς) vgl. I Petr. 4, 12. Bem. das nachdrückliche Asyndeton: begegnet ist ihnen, was das wahre (auch im vorliegenden Fall sich bewahrheitende) Sprichwort (vgl. Prov. 1, 1) sagt. Der Verf. meint also nur ein Sprichwort, welches an zwei Beispielen die Sinnlosigkeit solchen Rückfalls erläutert. Die 1. Hälfte ist nicht aus Prov. 26, 11 entnommen, wo vielmehr nur die erste Hälfte desselben benutzt wird; in der 2. Hälfte ist ἐπιστρέψας zu ergänzen: ein Hund, der zurückkehrt zu dem, was er selbst ausspie, und eine Sau, die, nachdem sie sich gebadet, zurückkehrt, um sich (wiederum) im Kot zu wälzen.

3, 1—7. Die Spötter der Zukunft. — ἀγαπητοί) wie I Petr. 2, 11. 4, 12. Das δευτέραν weist auf den ersten Petrusbrief zurück, so dass dieser an dieselben Gemeinden wie jener geschrieben sein will, wenn auch dieselben seither durch die Wirksamkeit des Paulus wesentlich heidenchristliche geworden sind; das ἐν αἷς enthält eine ungenaue Beziehung auf die im Vorigen liegende Vorstellung beider Briefe. Dass das διεγ. — ἐν υπομν. der Zweck dieses Briefes ist, sagt 1, 13; aber auch der erste will ja nach 5, 12 mit seinem ἐπιμαρτυρεῖν die Leser nur durch die Erinnerung an die ihnen bekannten Heilsthatsachen ermahnen, um in ihnen die lautere Gesinnung zu erwecken, die sie nach 1, 13 bethätigen sollen. Das εἰλικρινῇ (Sap. 7, 25. Phil. 1, 10) stellt die Gesinnung der Leser in Gegensatz zu der der Libertinisten (2, 10—22), daher das durch die gesperrte Stellung stark betonte ὑμῶν. — v. 2. μνησθῆναι τῶν προειρημ. ρημ.) Inf. der Absicht, der sein Subjekt aus ὑμῶν empfängt. Die dem Verf. vorschwebenden Worte aus Jud. v. 17 werden zunächst auf die ATlichen Prophetenworte bezogen, die aber hier nicht nach ihrem weissagenden Inhalt in Betracht kommen, sondern nach ihrem ermahnenden, der für die Leser verbindlich ist, weil die Propheten als gottgeweihte (Lc. 1, 70) ihrem Beruf nach nur fordern, was Gott sie fordern heisst. Daher wird damit verbunden das Gebot, das sie auf Grund der Erkenntnis Christi als ihres

κυρίου καὶ σωτῆρος, 3 τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύ-
 σονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖνται
 κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι 4 καὶ λέγοντες·
 ποῦ ἔστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ
 πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως.
 5 λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας, ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν

Herrn und Erretters (2, 20) von diesem empfangen haben, und das ihnen nach 2, 21 von ihren Aposteln überliefert ist. Der Verf. denkt dabei nach dem gegenwärtigen Gemeindebestand (vgl. zu v. 1) speziell an Paulus (vgl. 3, 15) und andere Heidenlehrer, die unter den Lesern gewirkt hatten, und in denen sie speziell ihre Apostel (vgl. I Kor. 9, 2) sahen. — v. 3. *τοῦτο πρῶτ. γινώσκ.* vgl. 1, 20 und zu dem anakoluth. Part. im Nom. I Petr. 2, 12. Wie notwendig diese Erinnerung, wird ihnen klar werden, wenn sie vor allem das erkennen, dass die Befolgung jenes Gebotes in der nächsten Zukunft den schwersten Anfechtungen ausgesetzt sein wird. In offener Anlehnung an Jud. v. 18 erinnert der Verf. daran, wie in den letzten Tagen der nach I Petr. 1, 20 bereits angebrochenen Endzeit (bem. die bedeutsame Umwandlung des *ἐπ' ἐσχ. τ. χρ.* bei Jud.) kommen werden (Mt. 24, 5) Spötter, wie die dort erwähnten, welche nach ihren Lüsten (bem. das unserm Verf. so geläufige *ιδίας*) wandeln und schon dadurch den Lesern zur Versuchung gereichen. Ausdrücklich betont er aber durch *ἐν ἐμπαιγμονῇ*, dass er an eine Spöttei denkt, von der im Judasbrief noch gar nicht die Rede war, und die nach ihrer Formulierung in v. 4 darum so gefährlich ist, weil sie die ganze christliche Zukunftshoffnung, welche nach Kap. 1 das spezifische Motiv alles christlichen Tugendstrebens ist, in Frage stellt. — v. 4. *ποῦ ἔστιν*) wie Psal. 42, 4. Mal. 2, 17. Die in der Frage liegende höhnische Behauptung, sie sei nirgends zu finden und darum überhaupt nicht zu erwarten, kann sich natürlich nicht auf die Verheissung als solche beziehen, sondern auf die Verheissung seiner Parusie (1, 16) als erfüllte. Da das *ἀφ' ἧς* (scil. *ἡμερας*) die Begründung jener Behauptung einleitet, kann nur daran gedacht sein, dass bei Lebzeiten der Väter (jener Spötter) die Parusie mit Sicherheit erwartet wurde (Mt. 24, 34), wie schon in dem *ἐκοιμήθησαν* (I Kor. 15, 18) angedeutet, da man ihren Tod ja nur als einen Schlaf bezeichnen konnte, wenn demselben (bei der Parusie) unmittelbar die Auferweckung folgte. Daher werden sie *ἐπ' ἐσχάτων τ. ἡμερῶν* (v. 3), wenn die ganze Generation, innerhalb derer die Parusie erwartet wurde, dahingestorben, ohne dass dieselbe eingetreten, sagen: seit die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es ist. Das deiktische *οὕτως* weist auf den gegenwärtigen Weltbestand hin, in dem keine Änderung zu erwarten, nachdem eine solche in der Zeit, wo sie (mit der Parusie) erwartet wurde, nicht eingetreten, so dass nunmehr von ihm gilt, dass er überhaupt unverändert bleibt (*διαμένει*, vgl. Psal. 19, 10. 102, 27) von Schöpfungsbeginn (Mt. 24, 21). — v. 5. *λανθάνει γὰρ*

ἐκπαλαι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῇ τοῦ Θεοῦ λόγῳ, 6 δι' ὧν ὁ τότε κόσμος ὑδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο, 7 οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῇ αὐτοῦ λόγῳ τεθησουργημένοι εἰσιν, πρὶ τρηομένοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.

8 Ἐν δὲ τούτῳ μὴ λανθανέτω ὑμεῖς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία.

αυτοῦς) vgl. Lev. 5, 3. Act. 26, 26, begründet, dass es Spötter sind, die solches sagen, dadurch, dass ihnen, was gegen ihre Behauptung spricht, nur verborgen ist, weil sie dieses wünschen (θέλοντας, wie I Petr. 3, 10), nämlich dass es keine Parusie gebe, bei der sie die Strafe für ihr Lustleben v. 3 zu fürchten haben. — ἡσαν) Wenn schon einmal Himmel existierten von alters her (2, 3), so hätte man schon damals ebensogut sagen können: es bleibt alles, wie es ist. Zu γῆ ergänzt sich aus ἡσαν ein ἡν: und eine Erde, die zu Bestand gekommen war (συνεστῶσα, vgl. Kol. 1, 17) aus Wasser heraus, indem sie aus den Wassern des Chaos (Gen. 1, 2) hervorging, und mittels Wassers, indem die oberen und unteren Wasser sich schieden und in diesen wieder das Wasser sich zum Meere sammelte, so dass das Trockene, das Erde heisst, zurückblieb (Gen. 1, 7. 9f.). Ja, die Erde existierte nicht nur von alters her, sie schien auch, da sie auf das ausdrückliche Schöpferwort Gottes (τῷ τ. Θεοῦ λόγῳ) durch eine Reihe von Schöpfungsakten zustandegekommen, zu dauerndem Bestande bestimmt zu sein. — v. 6. δι' ὧν) geht auf das Wasser der Tiefe, aus dem sie emporgetaucht, und das Wasser über der Veste, durch dessen Absonderung sie zu Bestand gekommen (vgl. Gen. 7, 11), und hebt hervor, wie gerade durch beide, von denen man es deshalb am wenigsten erwarten sollte, die damalige Welt (vgl. ο ἀρχ. κόσμος 2, 5) zu Grunde ging, als sie mit Wasser überflutet ward (κατακλυσθεὶς, vgl. Sap. 10, 4). — v. 7. νῦν) gehört mit zu ἡ γῆ, da οὐρ. x. γῆ wie v. 5 nur den gegenwärtigen Weltbestand ausdrückt. Die betonte Stellung des Pronominalgenitiv (αὐτοῦ) ist durch die Beziehung auf τῷ τῷ Θεοῦ λόγῳ v. 5 veranlasst (vgl. I Petr. 1, 18. 5, 9). Gemeint ist Gen. 9, 11: sie sind wie ein Schatz aufgespart (vgl. Jak. 5, 3), aber nur indem sie dem Feuer, in dem sie dereinst untergehen sollen (Jes. 66, 15f.), aufbewahrt werden (2, 4) für einen Tag des Gerichts (2, 9) und des Verderbens (2, 1. 3) der gottlosen Menschen, zu denen ja auch die Spötter (v. 3) gehören.

8, 8—18. Die Bedenken der Gegenwart. — ἐν δὲ) Eines aber, und zwar, was der folgende Objektsatz sagt, auf den das τούτο vorausweist, „möge euch, ihr Geliebten, nicht verborgen sein (v. 5). Es lag in der Voraussetzung, von der die Spötter der Zukunft, wie der Verf. v. 4 befürchtet, ausgehen werden, nämlich in dem ἀφ' ἧς οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, etwas, worüber auch die Leser der Aufklärung bedürfen. — παρὰ κυρίῳ)

9 οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται, ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τις ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. 10 ἤξει δὲ ἡ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς, ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ ροιζήδον παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται· καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα

wie I Petr. 2, 4, besagt, dass für die göttliche Anschauung menschliches Zeitmass keine Bedeutung hat, wie klar die aus Psal. 90, 4 entlehnte zweite Vershälfte zeigt. Um den Gedanken aber zu verallgemeinern, musste von der Einheit menschlichen Zeitmasses ausgegangen werden, ohne dass dabei eine spezielle Anwendung desselben beabsichtigt ist. — v. 9. οὐ βραδύνει) vgl. Gen. 43, 10. Sir. 32, 18, mit dem Genit. verbunden nach Analogie der Verba παύειν, ὑστερεῖν: Gott ist nicht säumig hinsichtlich der Verheissung (d. h. im Sinne von v. 4: der Verheissungserfüllung). Leidet menschliches Zeitmass auf ihn keine Anwendung (v. 8), so ist auch die scheinbar schon zu lange Zeit, in der man vergebens auf die Parusie gewartet, für ihn durchaus keine lange Zeit. Aus dem ὡς τινες βραδ. ἡγ. (2, 13) erhellt, dass schon zur Zeit des Verf. in der Gemeinde manche von säumiger Verzögerung (der Parusie) zu reden begannen, und dass dies ihn eben veranlasste zu befürchten, dass, wenn erst die ganze Generation, innerhalb derer man die Parusie erwartete, hingestorben sein werde, die Spötter der Zukunft die ganze Christenhoffnung für nichtig erklären würden (v. 3f.). Das μακροθυμ. (Prov. 19, 11) steht hier von langmütigem Warten auf Besserung in bezug auf sie (sic, wie I Petr. 4, 8ff.). Das ὑμᾶς ist natürlich individualisierend, wie 1, 16, doch nicht ohne ausdrückliche Hinweisung darauf, dass auch unter ihnen noch viele seien, welche der Busse bedürfen. Das μὴ βουλόμενός giebt ausdrücklich als Grund an, wie Gott nicht will, dass irgendwelche (bem. das voranstehende τινας, wie I Petr. 5, 8) verloren gehen (Jak. 4, 12), sondern dass alle zur Sinnesänderung (Mc. 1, 4) fortschreiten (χωρ. εις, wie Mt. 15, 17). — v. 10. ἡξει δὲ) vgl. Jes. 18, 6. Habak. 2, 3, mit grossem Nachdruck im Gegensatz zu der scheinbaren Verzögerung, die ein Nichtkommen befürchten lässt: Kommen aber wird der Tag Jeh.'s (vgl. Joel 1, 15, 3, 4), der mit der Parusie v. 4 anbricht, und also immer noch, wie diese nach Mt. 24, 43, unerwartet, d. h. früher als man glaubt. Da an diesem Tage die gegenwärtige Welt durch Feuer vernichtet wird (v. 7), so werden dann, wenn die Flammen des Weltbrandes wie sausende Windsbrant über das ganze Himmelsgewölbe hinjagen, die Himmel schnell genug (bem. das ροιζήδον) vergehen (Mt. 24, 35), da selbst ihre festen Grundbestandteile (στοιχεῖα) in solcher Gluthitze (vgl. das Subst. καυσῶν Jak. 1, 11) aufgelöst werden. Unmöglich kann sich das καὶ an λυθήσεται anschliessen, sondern es knüpft an ἡξει an und fragt mit Beziehung auf die Behauptung der Spötter v. 4, ob an diesem Tage, wo die Himmel und das Festeste in ihr vergehen, der soviel vergänglichere Teil des Weltgebäudes, wie es die

εὐρεθήσεται; 11 τούτων οὕτως πάντων λυομένων ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, 12 προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται. 13 καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.

Erde ist (bem. das artikellose γῆ), und gar die Werke in ihr (seien es Schöpfungs- oder Menschenwerke) werden gefunden werden (vgl. Deut. 18, 10. I Sam. 25, 28), also bestehen bleiben. — v. 11. οὕτως wie 1, 11, bildet gleichsam die Antithese zu dem οὕτως der Spötter v. 4. Das durch die gesperrte Stellung stark betonte πάντων geht auf Himmel und Erde (und alles, was dazu gehört; und das zeitlose Präsens λυομένων bezeichnet, was sicher einmal geschieht, wenn nämlich der Herrntag gekommen sein wird. Da solchergestalt alles aufgelöst wird, und es somit für Gottlose (v. 7) nirgends eine Zufluchtstätte giebt, so muss diese Zukunftsaussicht für die Christen das stärkste Motiv werden zu einem sie von diesen scheidenden Wandel. Das exklamative ποταπος steht, wie Mc. 13, 1. I Joh. 3, 1, von der Grösse (quantus) und bedarf deshalb durchaus der Näherbestimmung durch ἐν: wie gross müsst ihr sein in heiligem Wandel (vgl. I Petr. 1, 15) und Frömmigkeit. Der Plur. weist auf die verschiedenen Erscheinungsweisen von beiden hin (vgl. Jud. v. 18). — v. 12. προσδοκῶντας) vgl. Psal. 119, 166. II Makk. 7, 14. In solchem Verhalten werden sie nicht nur (müssig) erwarten, sondern, indem sie jeden Grund eines Aufschubs aufheben (vgl. v. 9), beschleunigen (σπεύδειν trans., wie Jes. 16, 5) die Ankunft (παρουσία im eigentl. Sinne, wie II Kor. 7, 6f. Phil. 1, 26) des Tages Gottes. Nur um dieses Gerichtstages willen, in welchem die gegenwärtige Welt, wie einst die alte zu Noahs Zeit (2, 5), untergehen muss, um alle Gottlose, die auf der Erde leben, dahinzuraffen (v. 7), werden ja nach v. 10 selbst die Himmel in Feuersglut (πυρούμενοι, wie Prov. 10, 20, vgl. das Subst. I Petr. 4, 12) aufgelöst (v. 10) und Elemente in Gluthitze geschmolzen (vgl. Jes. 34, 4) werden, obwohl dieser Teil des Weltgebändes an sich mit jener Gerichtskatastrophe nichts zu thun hat. — v. 13 zeigt, welches Interesse die Gläubigen an dem Herbeikommen und darum dem Beschleunigen dieses Weltunterganges haben: neue Himmel aber und eine neue Erde erwarten wir in Gemässheit seiner Verheissung (1, 4). Gemeint ist Jes. 65, 17, wo auch v. 25 gesagt ist, dass in der neuen Welt Gerechtigkeit wohnt, was dann ein neues Motiv für die in v. 11 indirekt liegende Ermahnung bringt.

14 *Διό, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὐρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ*, 15 *καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν* 16 *ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς, λαλῶν*

v. 14—18. Schlussermahnung. — *Διό* wie 1, 10, wird nach der Anrede (3, 1. 8) näher erläutert durch das auf v. 12f., d. h. auf den Gerichtstag und auf die Welterneuerung gehende *ταῦτα προσδ.*: in der Erwartung dieser Ereignisse befeisst euch (1, 10), unbefleckt und ohne Fehl (vgl. I Petr. 1, 19, nur mit dem volltönenden *αμώμητοι*, dessen Gegensatz Deut. 32, 5) erfunden zu werden (bem. den Gegensatz der Libertinisten 2, 13). Das auf Gott (vgl. *το παγγ. αὐτου* v. 13) gehende *αὐτῷ* schliesst sich daran als einfacher dat. comm. an; aber wer für ihn flecken- und tadellos erfunden sein will (vgl. I Petr. 1, 7), der muss es auch in seinem Urteil sein. Das *ἐν εἰρήνῃ* gehört zu *εὐρεθῆναι* und steht von dem subjektiven Gefühl eines aller Sorge und Gefahr enthobenen Wohlseins, mit dem sie nur im Bewusstsein solcher Tadellosigkeit dem Gerichtstage entgegensehen können. — v. 15. *τοῦ κυρ. ἡμ.*) kann nach dem stehenden Sprachgebrauch des Briefes nur auf Christus gehn. Wohl ist es die Langmut Gottes (I Petr. 3, 20), welche den Aufschub der Verheissungserfüllung zum Heile aller beschloss (v. 9); aber Christus, der diesen Willensentschluss Gottes auszuführen hat, ist es, dessen Langmut sie für das, was ihnen Errettung ermöglicht (bem. das metonymische *σωτηρίαν*), achten sollen. Das ist keine neue Ermahnung neben der in v. 14, sondern zeigt nur, wie jeder Aufschub des erwarteten Endes ihnen dazu dienen soll, durch vermehrten Eifer in der Befolgung derselben ihre Errettung zu sichern. — *καθὼς καὶ* wie 1, 14, geht hiernach ausschliesslich auf die an die Leser gerichteten sittlichen Ermahnungen des Paulus, und zwar, wenn die Leser nach v. 1 die des ersten Briefes sind, auf den Epheserbrief. Selbst an den Galater- und Kolosserbrief zu denken, verbietet der auf einen bestimmten Brief hinweisende Aor. und das umfassende *ἡμιν*. Das auf den Verf. und die andern Augenzeugen des Lebens Jesu gehende *ἡμῶν* (1, 18), das den Paulus als ihren geliebten Bruder anerkennt, soll jeden Missbrauch seiner Autorität seitens der Libertiner als einer im Gegensatz zu der gesetzlichen Strenge der Urapostel stehenden abschneiden. Bem. die schlichte Berufung auf die ihm gegebene Weisheit (*σοφία*, wie Jak. 3, 13), die von einer Schätzung seiner Briefe als inspirierter und deshalb kanonischer sehr weit entfernt ist. — v. 16. *ἐν πασαις ἐπιστολαις*) geht auf alle dem Verf. bekannten Briefe, die Paulus sonst noch geschrieben hat, unmöglich aber auf eine kanonische Sammlung, die ja den drücklich betonten Unterschied zwischen an sie und nicht geschriebenen Briefen aufheben würde. Es ist nicht einmal wahr dass die Leser dieselben kennen, da er ihnen erst mitteilt, d

ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν αἷς ἐστὶν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἁμα-
 θεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν ὥς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς
 πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν. 17 ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί,
 προγινώσκοντες φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ

auch in ihnen dasselbe geschrieben habe, wenn er von diesen Dingen, d. h. von den Pflichten der Christen angesichts des erwarteten Gerichtes redet. Das Schwerverständliche, das es in ihnen giebt, können nur seine Ausführungen über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben und die christliche Freiheit vom Gesetz sein, wie sie besonders der Römer- und Galaterbrief enthalten. Eben wenn die Leser diese Briefe nicht kannten, war es den Libertinern leicht, sich auf angebliche Äusserungen in ihnen zu berufen, die auch von andern in ihrem Sinne gedeutet wurden. Denn dass nicht jene allein es sind, welche jene schwerverständlichen Stellen verdrehen (στρεβλ., eigentlich von der Misshandlung durch Marterwerkzeuge, vgl. III Makk. 4, 14), zeigt der für sie viel zu schwache Ausdruck, welcher die Urheber solcher Missdeutungen charakterisiert, sofern er sie auf Mangel an Verständnis für die paulinische Weisheit (ἀμαθεῖς) und auf Mangel an Festigkeit im Christentum (ἀστήρικτοι, vgl. 2, 14) zurückführt, da beides solche Deutungen von vorn herein perhorresziert haben würde. Ohne jede Näherbestimmung kann bei den γραφαί nur an die Schriften des AT's gedacht sein, welche als die übrigen in der Gemeinde geltenden Autoritäten den paulinischen an die Seite gestellt werden konnten, auch wenn diese noch durchaus nicht kanonische Geltung im späteren Sinne erlangt hatten. Da sie aber schwerlich im Sinne des Libertinismus gedeutet werden konnten, am wenigsten in ihrer Gesamtheit (und nicht bloss in einzelnen Stellen, wie die Paulusbriefe), so geht dies wohl auf die den Lesern wohlbekannte Missdeutung des AT's, das in umgekehrter Weise zu gunsten eines antipaulinischen Judaismus verdreht wurde. Dass sie damit nur sich selbst (ἑαυτὰς) das Verderben bereiten, wie die Lügenlehrer oder die Spötter 2, 1. 3. 8. 7, beweist natürlich nicht, dass hier an diese gedacht ist. — v. 17. ὑμεῖς οὖν) nimmt die durch die Berufung auf Paulus und die Hinweisung auf seine Missdeutung unterbrochene Ermahnung v. 14 wieder auf, weshalb das προγινώσκ. (I Petr. 1, 20) nur darauf gehen kann, dass sie vorauswissen, in welcher Weise man ihnen jene falsche Freiheit aufzureden suchen wird, und sich darum vor der Irreführung durch solche missdeutete Paulusworte hüten können (φυλά, wie Prov. 21, 28. Sir. 26, 11). — ἵνα μὴ) vgl. Jak. 5, 9. 12: sie sollen nicht, durch den Irrwahn (2, 18) der Libertiner, die hier als solche charakterisiert werden, welche, wie ihre Vorbilder (2, 7), alle Bande von sich geworfen haben (τῶν ἀδεσμων), mitfortgerissen (συναπαχθ., vgl. Exod. 14, 6. Gal. 2, 19), herausfallen (ἐκπεσῆτε, vgl. Sir. 34, 7) aus dem gefestigten Stande christlichen Glaubens und Lebens, in dem sie sich nach 1, 12 be-

συναπαχθέντες ἐκπέσῃτε τοῦ ἰδίου στήριγμοῦ, 18 ἀνξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.

finden (vgl. das dem Verf. so geläufige ἰδίου, wie v. 16). — v. 18. ἀνξάνετε) intrans., wofür I Petr. 2, 2 das Med. steht, bildet den Gegensatz zu dem ἐκπιπτειν, dessen Vermeidung durch das φυλάσσεσθε beabsichtigt war: wachset vielmehr an Gnade, deren Mehrung der Verf. ihnen 1, 2 anwünschte, und an Erkenntnis Jesu Christi, wie sie auch 1, 2 als notwendige Voraussetzung solcher Mehrung erschien. Die Doxologie (vgl. I Petr. 4, 11. 5, 11) wird hier auf Christum bezogen, dem sowohl jetzt die Herrlichkeit eignet, als bis auf den Tag der Ewigkeit, d. h. den Tag, der nie aufhört, weil in der Ewigkeit kein Wechsel der Tage mehr eintritt und darum sie selbst nur noch ein Tag ist. Vgl. Sir. 18, 9 und zum artikellosen Ausdruck I Petr. 2, 12.

ΙΩΑΝΟΥ Α.

I, 1 Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς 2 — καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑώρακάμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν.

1, 1—4. Eingang des Briefes, in welchem der Verf. zunächst sich als Augenzeugen des Lebens Jesu charakterisiert. — ο ἦν) Die mit Nachdruck voraufgeschickten Relativsätze charakterisieren das Objekt der Verkündigung (v. 3) seinem Wesen nach als das uranfänglich (απ ἀρχῆς, im absoluten Sinne nur hier, sachlich gleich ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1) gewesene und geschichtlich offenbargewordene, und daher den unmittelbaren Ohren- und Augenzeugen (bem. das τ. οφθ. ημ., das sachlich das ακη. mitbestimmt), mit denen sich der Verf. zusammenschliesst, dauernd gegenwärtige (bem. die Perfecta). Das ο εθεασάμεθα (vgl. Joh. 1, 14) bezeichnet das verständnisvolle Betrachten des in seinen gottgleichen Worten und Werken vor Augen Liegenden, das durch den engsten persönlichen Gemeinschaftsverkehr (bem. das αἱ χεῖρες ημ. ἐψηλάφησαν) ermöglicht wurde; daher die Aoriste. Das περὶ τοῦ λόγου gehört zu den drei letzten Relativsätzen, die in verkürzter Form v. 3 wieder aufgenommen werden, weil diese Wiederaufnahme zeigt, dass die Rede bei ihnen abgebrochen ist, und bezeichnet das Subjekt, in betreff dessen sie jenes uranfängliche (gottgleiche) Wesen in persönlichem Umgange wahrgenommen haben. Gemeint ist daher der persönliche Logos (Joh. 1, 1), ohne welchen es das wahre Leben (das in der Gotteserkenntnis schon hier beginnt, vgl. Joh. 17, 3) nicht giebt (τῆς ζωῆς), weil nur der Offenbarungsmittler schlechthin dasselbe mitteilen kann. — v. 2. καὶ) knüpft in einer durch die Unterbrechung der Konstruktion deutlich erkennbaren Parenthese eine Erläuterung darüber an, wiefern der Logos, über den die Augenzeugen ihre Wahrnehmungen machten, als Vermittler des Lebens bezeichnet werden könne: und zwar ist das Leben (das bisher also seinem wahren Wesen nach gänzlich unbekannt war) kundgemacht worden (ἐφανερώθη im Sinne von I Petr. 1, 20); dass es in dem Logos als dem, der es zuerst besass (Joh. 1, 4), kund geworden, geht daraus hervor, dass die v. 1 genannten Augenzeugen auf Grund eigener Erfahrung davon zeugen (μαρτυροῦμεν, vgl. Joh. 15, 27) und es verkündigen (ἀπαγγέλλομεν c. acc., wie Mt. 11, 4).

τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν —
 3 ὃ ἐώρακαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ
 ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα
 μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Der Verf. gehört also zu den Augenzeugen, welche dem Leserkreise (ὑμῖν) ständig die Botschaft von dem wahren Leben, das im Logos war und durch ihn mitgeteilt wird, verkündigen. Das *τὴν ζωὴν τ. αἰωνιον* ist Objekt zu allen drei Verbis und charakterisiert das Leben seinem wahren Wesen nach als das unvergängliche (I Petr. 5, 10), als welches es von ihnen erkannt wurde, weil es (*ἣτις*, wie I Petr. 2, 11) im Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater (bem. das *πρὸς τὸν πατέρα*, ganz im Sinne von Joh. 1, 1) geführt wurde. Da Jesus selbst seine einzigartige Gotteserkenntnis, in welcher nach Joh. 17, 3 auch für ihn das ewige Leben (die höchste Seligkeit) schon beginnen musste, auf sein uranfängliches Sein beim Vater und sein Gottschauen in demselben zurückführte (Joh. 6, 46), ist es den Augenzeugen kundgeworden als eines, das ebenso endlos sein muss, wie es anfanglos war. Bem. das zum Anfang zurückkehrende und somit die Parenthese schliessende *κ. ἐφανερώθη ἡμῖν*. — V. 3. ο *εώρακ. κ. ακηκ.*) nimmt nach der Parenthese den Inhalt von v. 1 nochmals auf, um das, was sie von dem wahren Wesen des Logos gesehen und durch das Hören der Verkündigung Jesu verstehen gelernt haben (bem. das Voranstehen des *εώρακ.* im Unterschiede von v. 1), nun als Objekt der ständigen apostolischen Verkündigung an die Leser zu bezeichnen, die damit als die Hörer derselben charakterisiert werden. Das *καὶ* vor *ὑμῖν* bezeichnet, dass den Lesern durch diese Verkündigung ebenfalls zuteil wird, was ihm und den andern Augenzeugen durch ihr Hören und Sehen kundgeworden, damit auch sie (durch den Besitz der wahren Erkenntnis in betreff des Logos) Gemeinschaft mit den Augenzeugen haben, wie diese sie untereinander haben. Das *καὶ* — *δε* fñgt in einem selbständigen Satz, in dem die einfache Copula zu ergänzen ist, eine nähere Erläuterung hinzu über die *κοινωνία* der Augenzeugen, wobei das *δε* markiert, dass nicht von ihrer Gemeinschaft mit den Lesern die Rede ist, sondern von der, die sie untereinander haben (bem. das *ἡ ἡμετέρα*), und an der die Leser erst durch die apostolische Verkündigung Anteil empfangen, um zu betonen, wie dieselbe ein so hohes Gut sei, weil es eine Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo ist. Durch die Erkenntnis Jesu als des Christ (d. h. im Sinne des Apostels als des uranfänglichen Logos, in dem die volle Offenbarung Gottes und damit alles verheissene Heil gegeben) haben die Augenzeugen die Gemeinschaft mit dem Vater, welche in der mit dem gottgleichen, in dem geschichtlichen Jesu erschienenen Sohne gegeben ist, empfangen (vgl. Joh. 17, 21); und alle Verkündigung der Augenzeugen hat stets nur die Absicht, die Leser in die gleiche Ge-

4 καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ἢ πεπληρωμένη.

5 Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία, ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. 6 ἔὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ'

meinschaft einzuführen. — v. 4. ταῦτα) auf den Briefinhalt vorausweisend. Das *ἡμεῖς* nach *γράφομεν* hebt die Person des Briefschreibers aus der grösseren Zahl der Verkündiger des Evangeliums (v. 3) heraus, wenn auch immer von der Voraussetzung aus, dass andere dasselbe schreiben würden (bem. den Plur.). Die Aussage über die Absicht des Briefes involviert zugleich den sonst üblichen Segenswunsch, sofern durch denselben ihnen ja nach jener Absicht ein Segen gebracht werden soll; denn die Freude des Briefschreibers an der durch seine Verkündigung bewirkten Gemeinschaft mit den Lesern (v. 3) kann nur durch den Brief eine voll erfüllte werden (*πεπληρωμένη*, vgl. Joh. 3, 29), wenn derselbe jene Gemeinschaft zur vollen Verwirklichung bringt.

1,5 — 2,6. Die erste der drei einleitenden Meditationen (1,5—3,6), deren jede aus einer neuen Seite ihres Christenstandes eine doppelte Folgerung zieht, geht aus von der Summa der ihnen übermittelten Heilsbotschaft Christi. — καὶ knüpft an das v. 4 über den Zweck seines Schreibens Gesagte die Voraussetzung desselben an, indem durch das nachdrücklich vorantretende *ἐστὶν* dem Zweck der apostolischen Verkündigung (v. 3) der Inhalt derselben gegenübertritt, welcher dem *ο ἀκηκόαμεν* dort entsprechend als Verkündigung der Botschaft bezeichnet wird, die sie von Christo gehört haben. Zu dem vorausweisenden *αὕτη* vgl. Joh. 1, 19. Der *ἀγγελία* (Jes. 28, 9. Prov. 25, 25), die sie von ihm, d. h. dem v. 3 genannten Jesus Christus gehört haben, und zwar nicht nur durch seine unmittelbare Verkündigung (vgl. v. 3), sondern, wie das *απο* zeigt, auch mittelbar durch seine ganze Selbstdarstellung, entspricht absichtsvoll das *ἀναγγέλλομεν* (I Petr. 1, 12); sie können nur eine Botschaft weiter verkündigen, die ihnen geworden ist. — *φῶς ἐστὶν*) Dass Gott Licht, d. h. überall sichtbar (weil überallhin durch seine Ausstrahlung sich kundgebend) ist, involviert die grundlegende Heilsthatsache, dass er (natürlich in Christo, um dessen Botschaft es sich ja handelt) offenbar geworden und zwar vollkommen offenbar, so dass keinerlei Finsternis, d. h. nichts Dunkles und Unerkennbares mehr in ihm ist (bem. die nachdrückliche Stellung des *οὐδεμία* am Schlusse). — v. 6. *εἰπῶμεν*) vgl. Jak. 2, 14. Die I pers. plur. setzt den Fall so allgemein gültig, dass das über ihn zu Sagende selbst auf den Apostel zuträfe, wenn bei ihm der Fall einträte, dass mit der Behauptung seines Christenstandes (vgl. die *κοινωνία* v. 3) verbunden wäre ein Wandeln in der Finsternis, d. h., wie Joh. 8, 12. 12, 35 zeigt, im unerleuchteten Zustande, in welchem wir die

αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποι-
οῦμεν τὴν ἀλήθειαν· 7 ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς
αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ
τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρῶς ἡμᾶς ἀπὸ πάσης
ἁμαρτίας. 8 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἐαυτοῦς

in Christo erschienene Gottesoffenbarung (v. 5) nicht zum Massstabe aller Dinge und so auch unsrer Selbstbeurteilung machen. Das *ψευδόμεθα* steht absichtlich von wissentlicher Unwahrheit, wie Jak. 3, 14, da der Widerspruch jener Behauptung mit diesem Verhalten so evident ist, dass sich niemand dartüber täuschen kann. Wie er aber in seinem *εἰπεν* nicht die Wahrheit redet, so thut er sie bei seinem Wandel in Finsternis nicht; denn wenn man (im unerleuchteten Zustande) sein Thun nicht nach der Norm des (in Christo offenbar gewordenen) göttlichen Wesens beurteilt, normiert man es auch nicht danach und thut so nicht, was die Wahrheit (d. h. das offenbar gewordene wahre Wesen Gottes, vgl. Joh. 1, 14, das der Natur der Sache nach die höchste Norm für uns ist, vgl. Lev. 11, 44f.) zu thun fordert (vgl. Joh. 3, 21). — v. 7. *ὡς* wie Joh. 12, 35, hebt hervor, dass das Wandeln im Licht (im erleuchteten Zustande) nur der Grundvoraussetzung des Christenlebens (v. 5) entspricht, da, wer selbst Licht ist, nicht in Finsternis gehüllt sein kann, so dass man Gemeinschaft mit Gott haben (im nächsten ihn umgebenden Kreise sein) und doch unerleuchtet bleiben könnte. Das *μετ' ἀλλήλων* führt den Gedanken in der Umkehrung einen Schritt weiter: dann ist nicht nur die (von jedem Christen beanspruchte) Gottesgemeinschaft keine Lüge (wie v. 6), sondern Wahrheit (sofern sie sich in dem Wandel im Licht bewährt); wir haben auch die Gemeinschaft untereinander, in welcher man jener nach v. 3 teilhaftig wird, und damit die Reinheit von der Schuldbefleckung, ohne welche es eine Gottesgemeinschaft nicht geben kann. Nur in der Christengemeinschaft reinigt das (im gewaltsamen Tode vergossene) Blut Jesu, der als der Sohn Gottes die Gemeinschaft mit dem Vater auch von dieser Seite her ermöglicht, von jeder begangenen Sünde, die, als Schuldbefleckung gedacht, unsre Gemeinschaft mit Gott hindern würde, also nicht nur von den in der vorchristlichen Zeit begangenen (II Petr. 1, 9), sondern auch von jeder, die im Laufe des Christenlebens die Gemeinschaft mit Gott aufheben würde (I Petr. 1, 2). — v. 8. *εἰπόμεν* nimmt, weil asyndetisch angereicht, das *εἰπόμεν* v. 6 nochmals auf, um in concreto zu sagen, worin sich der unerleuchtete Wandel zunächst zeigt, dass wir nämlich behaupten, Sünde nicht zu haben (Joh. 9, 41), d. h. mit Sünde, wie sie in der Form der Schuld auch dem Christen stets noch anklebt und die stetige Reinigung v. 7 erfordert, nicht behaftet zu sein. — *πλανενομεν* vgl. Joh. 7, 12: wir führen uns selbst auf einen (seelenverderblichen) Irrweg, sofern wir meinen, keiner Sündenvergebung mehr zu bedürfen und also unvergebene Sünden behalten; und die (objektive) Wahrheit (v. 6) ist überhaupt

πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. 9 ἐὰν ὁμολο-
γῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστὸς ἔστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ
ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρῶς ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.
10 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν
καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. — II, 1 *τεκνία μου*,

nicht in uns, weil sie uns zuerst unsre Sünden aufdecken würde (Joh. 3, 20). Wir sind also noch im unerleuchteten Zustande. — v. 9. *εἰ ὁμολογ. τ. ἁμαρτ. ἡμ.*) vgl. Jak. 5, 16, bildet den reinen Gegensatz zu der Behauptung, Sünde nicht zu haben (v. 8), wird aber nicht als solcher eingeführt, weil der Nachsatz nicht das Gegenteil des Nachsatzes in v. 8 ausspricht, sondern, wieder den Gedanken weiterführend, aussagt, dass die Anerkennung unsrer Sünde im Lichte der Gottesoffenbarung (oder der Wahrheit) unsre Gemeinschaft mit Gott nicht aufhebt, sofern dieselbe uns stets der Sündenvergebung gewiss macht. Gott nämlich ist treu (I Petr. 4, 19), sofern er die uns gegebene Verheissung der Sündenvergebung hält, und *δίκαιος* (Joh. 17, 25), indem er den bussfertigen Sünder anders behandelt als den unbussfertigen. Das *ἵνα* bezeichnet (in abgeschwächter Bedeutung, wie Mt. 8, 8), dass er treu und gerecht genug ist, um die (bekannten) Sünden zu vergeben und dadurch uns zu reinigen (v. 7) von jedem uns noch anhaftenden Mangel an der gottwohlgefälligen Beschaffenheit (*ἀδικία*, im umfassendsten Gegensatz zu *δικαιοσύνη*, wie Joh. 7, 18). — v. 10. *οὐχ ἡμαρτ.*) Da das Perf. *ἡμαρτήκαμεν*, das die bleibende Wirkung des Gesündigthabens betont, sachlich identisch ist mit *ἁμαρτων εχειν*, wird hier der Vordersatz des v. 8 einfach aufgenommen, um mit Bezug auf das *πιστὸς* v. 9 zu sagen, dass wir mit der Leugnung unsrer Sünde Gott, dessen Verheissung der Sündenvergebung ein Sündhaben unsrerseits voraussetzt, zum Lügner (Joh. 8, 44. 55) machen. Dann ist sein Wort, d. h. die durch Christum gebrachte Gottesoffenbarung, welche ebenso unsre Sünde wie seine Gnade bezeugt, nicht in uns (weil überhaupt nicht in der rechten Weise aufgenommen und angeeignet, vgl. Joh. 5, 38), so dass also der Mangel an Sündenerkenntnis mit dem Christenstande, wie er v. 5 beschrieben, schlechthin unverträglich ist.

2, 1—6. Wie die Gottesoffenbarung in Christo die stete Erkenntnis unsres Sündigens einschliesst, so schliesst sie prinzipiell alles fernere Sündigen aus. Damit beginnt die zweite Hälfte der ersten Meditation. — *τεκνία μου*) zärtliche Anrede des Greises an eine im grossen und ganzen jüngere Generation. Das *ταῦτα* geht nicht bloss auf 1, 5—10, sondern zugleich auf alles, was der Verf., der sich durch die 1. pers. plur., das *γραφόμεν* v. 4 individualisierend, in ein persönliches Verhältniss zu den direkt angeredeten Lesern setzt, noch zu schreiben beabsichtigt, da der 1, 4 dafür angegebene Zweck eben dadurch erreicht wird, dass auch das

ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμαρτήτε. καὶ ἐὰν τις ἁμαρτή, παρακλητόν ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον, 2 καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. 3 καὶ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. 4 ὁ λέγων ὅτι ἐγνώκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ

einzelne Sündigen (bem. den Aor. *ἁμαρτήτε*) aufhört, dessen Widerspruch mit dem Christenstande so oft übersehen wird. — *κ. εἰαν τις ἁμαρτή*) Da dieser Fall nach 1, 8ff. immer wieder eintritt, wird vor der weiteren Ausführung des Themas eingeschaltet, woher das Eintreten desselben uns in dem geforderten Streben nicht beirren darf. Als *παρακλητός* hatte sich Christus Joh. 14, 16 indirekt selbst bezeichnet, und er ist es, indem er im Verkehr mit dem Vater Fürsprache für uns thut als ein Gerechter (I Petr. 3, 18), der seinerseits eines Fürsprechers nicht bedarf. — *ν. 2. καὶ δικαίος*) fügt in der Form einer selbständigen Aussage eine zweite, dem *αὐταῖον* (v. 1) parallele Eigenschaft Christi an, die ihn zum Fürsprecher qualifiziert; denn er und kein anderer ist (durch sein von der Schuldbefleckung reinigendes Blut 1, 7) Urheber des Sühnaktes, durch welchen die Sünde in Gottes Augen zugedeckt wird. Zu dieser Metonymie vgl. *ἀγιασμός* I Kor. 1, 30, zu *ἱλασμός* Num. 5, 8. Seine Fürsprache ist nichts andres, als die Geltendmachung dieses Sühnaktes vor Gott, dessen universelle (also auch für alle neuen Sündenfälle der Christen gültige) Bedeutung dadurch veranschaulicht wird, dass er nicht nur in betreff unser Sünden vollzogen ist, sondern auch in betreff der ganzen sündigen Menschenwelt (*κόσμου*, vgl. Joh. 1, 29. 3, 16f.), deren Sünde durch den Tod Jesu Christi ein für allemal in Gottes Augen zugedeckt ist. — *ν. 3. καὶ*) knüpft über die Einschaltung (*καὶ εἰαν — τ. κόσμου*) hinweg an den Anfang von v. 1 an. Das *ἐν τούτῳ γινώσκουμεν* weist, wie Joh. 13, 35, voraus auf den Satz mit *εἰαν*. Nur daraus, dass der Verf. wieder an das Grundthema 1, 5 anknüpft, erklärt sich die Beziehung des *αὐτον* auf *θεός*. Dass er infolge der Gottesoffenbarung in Christo dauernd ein von uns erkannter ist (bem. das Perf. *ἐγνώκαμεν*), erkennen wir, wenn wir seine Gebote halten (*τηρεῖν τ. ἐντολὰς*, wie Joh. 14, 15. 21) oder nicht sündigen (v. 1), da die Erkenntnis Gottes notwendig auch die Erkenntnis seines Willens, wie er sich in seinen Geboten ausdrückt, als unbedingt verpflichtend einschliesst. — *ν. 4. ὁ λέγων*) mit *οὐτι* rec., wie Joh. 1, 32, ganz parallel dem *εἰαν εἰπωμεν* 1, 6; der geänderten Form entspricht aber, dass er als ein Lügner bezeichnet wird, weil der Satz v. 3 dem christlichen Bewusstsein so selbstverständlich ist, dass, wer trotz seines *μὴ τηρεῖν* behauptet, Gott erkannt zu haben, eine bewusste Unwahrheit spricht. Die subjektive Negation steht, weil das Part. den Fall setzt, dass dies einer nicht thut. Zu *καὶ ἐν τούτῳ* vgl. 1, 8. Wäre die Wahrheit infolge ihrer

ἔστιν· 5 ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν. 6 ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει, καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν, καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν.

7 ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντο-

Aufnahme in ihm, so würde sie ihn verhindern, eine offenbare Lüge zu sagen. — v. 5. ος δ αν) wie Jak. 4, 4. Umkehrung des Gedankens, wie 1, 7, mit Betonung des τηρῇ als Gegensatz des μη τηρῶν v. 4, mit Voranstellung des αὐτου, weil auf ein persönliches Verhältnis zu Gott daraus geschlossen werden soll, und mit Zusammenfassung der ἐντολαι in das einheitliche göttliche Offenbarungswort (1, 10), wie Joh. 14, 21. 23. Das ἀληθῶς (in Wahrheit) bildet den Gegensatz zu lügenhaftem Vorgeben, wie Joh. 8, 31. Wie 1, 7 wird der Gedanke nicht einfach umgekehrt, sondern weitergeführt von der Gotteserkenntnis zu der daraus notwendig fließenden Liebe zu Gott (vgl. Joh. 5, 42), deren Vollkommengewordensein (bem. das Perf. τετελείωται und vgl. zum Verb. Jak. 2, 22) an dem Halten seines Wortes erkannt wird, weil die Liebe sich nur ganz genug thut, wenn sie alles thut, was der Geliebte verlangt. — ἐν τούτῳ weist, wenn die Gedankenkette nicht zerrissen werden soll, rückwärts auf die Vollendung der Liebe zu Gott, die sich im Halten seines Wortes erweist. Daran erkennen wir unser Sein in ihm, d. h. die eine Seite der mystischen Gemeinschaft mit Gott (1, 3. 6), welche in dem Wurzeln des ganzes Seins in ihm, dem Leben und Weben in ihm (vgl. Joh. 10, 38) besteht, wie es die selbstverständliche Folge des wahren Erkenntniss Gottes ist (1, 3f.), wenn dieses Erkennen doch selbst das wahre Leben (Joh. 17, 3), die höchste Seligkeit ist. Nur der Liebe aber ist es eigen, so im andern zu leben, weshalb man an ihrer Bewährung im Halten seiner Gebote dies Sein in Gott erkennen kann. — v. 6. λεγων) knüpft kettenartig an den letzten Begriff an, nur zu dem dauernden Sein (μενειν, wie Joh. 15, 4) in ihm fortschreitend, dessen Behauptung, um nicht, wie die des dauernden Erkenntniss Gottes v. 4, als lügenhaft erfunden zu werden, man zu bewahren verpflichtet ist (οφείλει, wie Joh. 13, 14). Das ἐκεῖνος geht auf den v. 1 als δικαιος bezeichneten Christus, der ja stets das Sein in Gott von sich aussagte (Joh. 14, 10f. 17, 21), dessen gottwohlgefälliger Wandel also das Vorbild solcher Bewährung ist. Zu καθως — οὕτως vgl. Joh. 12, 50. 14, 31, zu καὶ αὐτος (hier im Sinne von: auch er) v. 2.

2, 7—17. Die zweite Meditation. — ἀγαπητοί) wie I Petr. 2, 11. Da gar kein direktes Gebot folgt, kann nur das aus 1, 5 abgeleitete Gebot gemeint sein, seine Sünde zu erkennen und zu meiden, das ihnen kein neues ist, weil sie es bereits besaßen von Anfang (ihres Christenlebens). Der Verf. sagt es aber auch ausdrücklich, indem er das alte Gebot, das er meint (bem. den rückweisenden Art.), bezeichnet als die grundlegende

λὴν παλαιάν, ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς. ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστίν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. 8 πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. 9 ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. 10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάν-

Heilsbotschaft, mit deren Hören ihr Christenleben begann (bem. den Aor. im Unterschiede von dem Imperf. *εἶχετε*), wie sie 1, 5 formuliert; denn dass dieselbe jenes doppelte Gebot in sich schliesst, ist eben 1, 6 — 2, 6 nachgewiesen. — v. 8. *πάλιν*) besagt, dass, die Sache noch einmal, d. h. von einer anderen Seite, betrachtet, man auch sagen kann, er schreibe ihnen ein neues Gebot, was (d. h. welche scheinbar mit v. 7 in Widerspruch stehende Betrachtungsweise) wahr ist in ihm, sofern es erst in und mit der neuen Gottesoffenbarung in Christo in die Welt gekommen. Die durch den Kontext nicht dargebotene und doch notwendige Beziehung des *ἐν αὐτῷ* auf Christum erklärt sich nur daraus, dass der Verf. an die mit 1, 5 gegebene *ἐντολὴ* denkt. Wiefern es aber auch bei ihnen (in bezug auf sie) wahr ist, dass er ihnen ein neues Gebot schreibt, ist nicht ohne weiteres klar und muss daher dadurch begründet werden (*οὐ*), dass das mit 1, 5 von Anfang an gegebene Gebot ein neues für sie wird in ihrer gegenwärtigen Situation, deren nun folgende Charakteristik das neue Thema für die zweite Meditation bietet. — *ἡ σκοτία*) vgl. Joh. 1, 5: der Zustand der noch unerleuchteten Welt ist im Verschwinden begriffen (*παράγεται*, das Med. im intrans. Sinne, wie I Kor. 7, 31 das Act.), und das wahrhaftige Licht (Joh. 1, 9) scheint schon. Es giebt also bereits eine Stätte, welche von dem seiner Idee entsprechenden Erleuchtungsmittel wirklich erleuchtet wird, das ist die Gemeinde in ihrem Gegensatze zur Welt. In dieser Situation wird jenes alte Gebot für sie zu einem neuen, nämlich zu dem Gebot der Bruderliebe (v. 9—11) im Gegensatz zur Weltliebe (v. 15—17). — v. 9. *ὁ λέγων*) beginnt, ganz wie v. 4, die Meditation über das, was sich aus dieser Situation ergibt: wer da behauptet, im Lichte zu sein, also dem Kreise anzugehören, in welchem das Licht bereits scheint. Das *τὸν ἀδελφόν αὐτ.* steht voran, weil man im Licht der vollendeten Geistesoffenbarung, die uns Gott als Vater erkennen lehrt, alle Glieder der Gemeinde als seine Brüder erkennen muss. Da nun Brüder untereinander sich lieben, so ist der, welcher seinen Bruder hasst, noch in der Finsternis, weil er ihn noch nicht in dem Lichte als seinen Bruder erkennen gelernt hat. Zu *ἕως ἄρτι* vgl. Joh. 2, 10. 5, 17. — v. 10. *μενεῖ*) führt, wie v. 5. 1, 7, in der Umkehrung den Gedanken weiter. Die Bruderliebe zeigt, dass er nicht nur der Gemeinde des Lichts irgend einmal angehört hat, sondern dass er dauernd im Lichte bleibt, weil das Licht in ihm wirksam ist, ihn den Mitchristen als Bruder erkennen und

δαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν· 11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἔστιν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ. — 12 γράφω ὑμῖν, τεχνία, ὅτι ἀφένονται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. 13 γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν

behandeln lehrt. Das folgende führt den Gedanken noch einen Schritt weiter; denn wie im leiblichen Leben das Licht den Wanderer vor dem Anstossen und Fallen bewahrt, das im Dunkeln unvermeidlich ist (Joh. 11, 9f.), so würde jeder Mangel des Lichtes in ihm (die Verkennung seines Verhältnisses zu den Gemeindegliedern) ihm Anlass zum Sündigen (zur Verletzung der Pflicht gegen sie) werden (*σκανδαλον*, wie Mt. 18, 7). Sein *αγαπᾷν τ. ἀδελφ.* beweist, dass das nicht der Fall. — v. 11. *ο δὲ μισῶν*) kehrt (ganz wie 1, 10 im Verhältnis zu 1, 8) nach der Umkehrung des Satzes zu v. 9 zurück, um den Gedanken in derselben Richtung fortzuführen, wie v. 10, wo in dem Bilde des *σκανδαλον* die Vorstellung des Wandels zu Grunde liegt. Wer in der Finsternis ist, der wandelt auch in der Finsternis, wobei er nicht bloss anstösst, sondern den Weg verliert, so dass er nicht mehr weiss, wo er hingeht (vgl. Joh. 12, 35), weil die Finsternis seine Augen blind (zum Sehen unfähig) gemacht hat (vgl. Joh. 12, 40 nach Jes. 6, 10). Der Bruderhass zeigt, dass er gänzlich unfähig ist, den gottgewollten Weg des Christenwandels (v. 6) zu finden. Bem. den entscheidenden Beweis für die richtige Fassung von *φως* und *σκοτία* 1, 5ff. 2, 8ff.

2, 12ff. leitet die andre Seite der Folgerung aus dem Thema der zweiten Meditation (v. 8) ein (v. 15–17). — *γράφω*) von dem Schreiben dieses Briefes überhaupt (1, 4), aber mit spezieller Beziehung auf das, was er zunächst zu schreiben im Begriff steht (v. 15ff.), weil dafür in Betracht kommt, dass seine Leser, die er allgemein, wie v. 1, als *τεχνία* anredet, zur Gemeinde des Lichts (v. 8) gehören, was der Verf. nach 1, 7 dadurch begründet (*οτι*, causal), dass sie im Besitz der Sündenvergebung sind (bem. das Perf. und vgl. zu der dorischen Form Mt. 9, 2) um seines Namens willen. Das *αυτον* geht, wie das *εν αυτω* v. 8, auf Christum, sofern dessen Name (*ιησ. χρ.*, wie v. 1) ihn als den Heilmittler bezeichnet, welcher als *λασμος* v. 2 die Sündenvergebung beschafft hat. — v. 13. *πατερες*) hebt aus der Gesamtheit der Gemeindeglieder speziell die im Alter vorgerückteren heraus, die nach ihrer geistigen Reife bereits im dauernden Besitz der Erkenntnis (v. 3f.) des uranfänglichen Wesens Christi (1, 1) sind, weil derselbe sie in vollstem Sinne als Glieder der Gemeinde des Lichts charakterisiert. — *νεανισκοι*) Dem thatkräftigen Jünglingsalter entspricht es, wenn ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde sich speziell darin zeigt, dass sie den Teufel (*τ. πονηρον*, wie Joh. 17, 15) überwunden haben

πονηρόν. ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα, 14 ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν. 15 μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ, 16 ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ,

(vgl. Joh. 16, 33). Da das Perf. auf eine Thatsache geht, welche in ihren Wirkungen fortdauert, so kann nur die prinzipielle Ausstossung des antinomistischen Libertinismus (II Petr. 2, 19) gemeint sein, welche ihrer Energie zu verdanken war. Der Aor. *ἔγραψα* betont, dass schon die erste Ausführung v. 9—11 sich auf sie als Glieder der Gemeinde bezog. — *παιδία*) Dem greisen Apostel gegenüber sind alle Leser, auch die *πατέρες*, der Leitung bedürftige Kindlein (I Kor. 14, 20). Als Glieder der Gemeinde des Lichts werden sie nach v. 8 charakterisiert, sofern es dem Christenstande eigentümlich ist, dass man Gott als den Vater erkennt, der nach seiner väterlichen Liebe uns um Christi willen die Sünde vergiebt (v. 12). — v. 14 wiederholt hinsichtlich der Väter lediglich das v. 12 Gesagte, während bei den Jünglingen ausdrücklich hervorgehoben wird, dass die Jugendkraft, die sie auszeichnet (*ἰσχυροί*, wie Mt. 12, 29), nur darum, weil das Wort Gottes (1, 10) in ihnen bleibt und sie zu immer neuem Widerstande stark macht, die Dauer ihres Sieges gewährleistet, dass auch ihnen also das wahrhaftige Licht scheint (v. 8). — v. 15. *μὴ ἀγαπᾶτε*) Da es die Glieder der Gemeinde des Lichts (zu der nach v. 12 ff. die Leser gehören) charakterisiert, einander zu lieben (v. 9 ff.), so ist die Kehrseite davon, dass sie die sündige Menschenwelt (v. 2), in der die Finsternis noch nicht vergangen (v. 8), nicht lieben dürfen. Das *μηδε τα ἐν τ. κόσμῳ* fügt noch ausdrücklich die in den Weltmenschen vorhandenen Sinnrichtungen, Bestrebungen u. s. w. hinzu, um anzudeuten, dass es sich dabei vorzugsweise um das ihnen als solchen Eigentümliche handelt, da die Liebe zu diesem sich so oft hinter der (scheinbar unschuldigen) Liebe zu den einzelnen Personen versteckt. Dass die Liebe zum Vater, als den die Gemeinde des Lichts Gott erkennt (v. 13), in dem nicht ist, der die Welt lieb hat, hat seine uneingeschränkte Wahrheit nur, wenn unter *κόσμος* die gottfeindliche Menschenwelt verstanden wird, da man nicht Gott und seinen Feind zugleich lieben kann. — v. 16. *οτι*) Die Begründung schreitet, wie in dem *μηδε κτλ.* v. 15, von den Personen zu allem einzelnen (*πάν*), was in ihnen ist, fort, und was nun in der Apposition ausdrücklich nicht als eine Mehrheit von „Weltdingen“, sondern als die in den Weltmenschen vorhandenen sündhaften Sinnrichtungen bezeichnet wird. Dazu gehört vor allem die Begierde des Fleisches (vgl. I Petr. 2, 11), die im empirischen Menschen sich von allen gottgesetzten Schranken emanzipiert und darum gottwidrig ist, wie nach Mt. 5, 28 schon

ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. 17 καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

18 παῖδια, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἤκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γέγονασιν,

die Begierde der Augen, auch wenn dieselben sich nur an dem verbotenen Genussobjekt zu weiden begehren. Das *τ. οφθαλμων* zeigt, dass *της σαρκος* ein Gen. der Angehörigkeit ist, wie Joh. 8, 44, und das (beseelte) Fleisch mit den ihm innewohnenden sinnlichen Trieben bezeichnet. Die *αλαζονεια* (Jak. 4, 16) ist die Prahlerci, wozu das ihm zum Lebensunterhalt gegebene Vermögen (*βιον*, wie Mc. 12, 44. Lc. 8, 43) den Menschen veranlasst (Gen. der Angehörigkeit), als wäre es Fundament und Garantie seines Lebensglücks (vgl. Lc. 12, 19). Weil diese Dinge nicht vom Vater herkommen (*εἶναι ἐκ*, im Sinne von Joh. 4, 22. 7, 17. 22), sondern aus der (gottwidrigen) Menschenwelt, schliesst die Liebe zu ihnen die Liebe zum Vater aus (v. 15), da das Kind des Vaters neben ihm nur lieben kann, was von ihm stammt. — v. 17. *παράγεται* wie v. 8, aber hier von ihrem Vergehen im Gericht, da der Gen. der Angehörigkeit *αὐτου*, wie der Gegensatz des *ποιων το θελημα τ. θεου* (Joh. 4, 34. 6, 38. 9, 31) zeigt, dass die (gottwidrige) Menschenwelt gemeint ist. Zu *μενει εἰς τον αιωνα* vgl. I Petr. 1, 25 nach Jes. 40, 8.

2, 18—8, 6. Die dritte Meditation. — *παῖδια* wie v. 13, weil er ihnen noch die Zeichen der Zeit deuten muss. Die neue Charakteristik ihres Christenstandes, welche das Thema bildet, weist auf eine neue Situation hin, wonach nicht nur die volle Gottesoffenbarung vorhanden (1, 5) und in der Gemeinde bereits wirksam ist (v. 8), sondern das Ende unmittelbar bevorsteht. Wie jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl hat (Joh. 11, 9), so der Tag des *αιων ουτος*. Die gegenwärtige Stunde charakterisiert sich aber als letzte (vgl. die *εσχ. ημερ.* Joh. 6, 39 ff.) dadurch, dass in Gemässheit (*καθως* — *και*, wie v. 6) der apostolischen Verkündigung (*ηκουσατε*, wie v. 7) von dem Kommen eines Antichrist dieselbe sich jetzt erfüllt hat. Ohne Zweifel sieht der Verf. die Weissagung von einem Widerchrist, der unter dem lügenhaften Vorgeben, der wahre Messias zu sein, das Werk Christi zu zerstören trachtet (vgl. II Thess. 2), in den gegenwärtig aufgetretenen (*γεγονασιν*, wie Joh. 6, 25: sie sind gekommen und sind da) Irrlehrern erfüllt, da für ihn, der in der rechten Erkenntnis des Wesens Christi das höchste Heil sieht (1, 1 ff.), das Werk desselben nicht wirksamer zerstört werden kann, als mittels falscher Lehre über ihn. — *ο θς* vgl. Hebr. 2, 17. 3, 1. Weil mit der höchsten Steigerung der Bosheit unmittelbar das Gericht und damit das Ende kommt (vgl. II Thess. 2, 8 f.), so erkennt man aus dem Aufgetretensein des Antichrist

ὅθεν γινώσκουμεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. 19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν — εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήμεσαν ἂν μεθ' ἡμῶν —, ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. 20 καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντες. 21 οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀληθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. 22 τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀγνούμενος ὅτι

(aber nicht irgend welcher Vorläufer desselben), dass bereits letzte Stunde ist. — v. 19. ἐξῆλθον) wie Joh. 8, 42: sie sind aus unsrer Mitte hervorgegangen, weil nur dieser Thatsache gegenüber die Beruhigung passt: aber in Wirklichkeit gehörten sie nicht zu uns (εἶναι ἐκ τίνος, im Sinne von Joh. 10, 26. 15, 19). Bem. das betonte οὐκ ἦσαν, während im Begründungssatz das ἐξ ἡμῶν betont voransteht, weil es sich um die wahre (innerliche) Zugehörigkeit zur Gemeinde handelt, die, wenn sie vorhanden gewesen wäre, notwendig ein Verbleiben auch in der äusseren Gemeinschaft zur Folge gehabt hätte, wie es bei den ἀντιχριστοὶ Genannten selbstverständlich nicht mehr stattfindet. Das ἀλλ' ἵνα steht elliptisch, wie Joh. 1, 8. 13, 18: aber sie sollten offenbar werden. Über den Gedanken, dass also doch immer ein Nichtverbleiben einzelner in der Gemeinde eingetreten, beruhigt der Gedanke, dass nach göttlicher Ordnung der Mangel der vollen inneren Zugehörigkeit durch die äussere Lostrennung offenbar werden musste (vgl. Joh. 15, 6). Damit verschlingt das πάντες absichtlich den erweiterten Gedanken, es sollte offenbar werden (als wäre ἵνα φανερωθῇ vorhergegangen), dass überhaupt nicht alle, die äusserlich zur Gemeinde gehören, ihr wahrhaft (innerlich) angehören. — v. 20. καὶ ὑμεῖς) reiht eine Aussage über die Leser an, welche, wie das v. 18 über die Antichristen Gesagte, die Voraussetzung für die aus v. 18 abzuleitende Ermahnung bildet. Daher werden sie im Gegensatz zu ihnen als die bezeichnet, welche das Salböl (χρίσμα, wie Exod. 29, 7. 30, 25) haben, wie nur hier, durch jenen Gegensatz veranlasst, der Geist heisst, mit dem sie bei der Taufe gesalbt sind. Sie haben es aber von Gott selbst her, der, wie Joh. 17, 11. Apok. 4, 8. 6, 10, als der Heilige schlechthin bezeichnet wird, weil er als solcher allein andere zu Gesalbten (womit die Weihe an Gott verbunden, vgl. Joh. 6, 69: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) machen kann. Das οἴδατε πάντες (objektlos, wie Jak. 1, 19. II Petr. 1, 12) bezeichnet den Segen, den sie von diesem Geiste haben: ihr seid alle Wissende. — v. 21. οὐκ ἔγραψα) was ich von den Antichristen geschrieben (v. 18f.), weil nur solche, welche die Wahrheit kennen, verstehen können, woher er in dem Auftreten der ihr widersprechenden Lüge die Erscheinung des Antichrist sieht, und nur solche, welche wissen, dass jede Lüge nicht aus der Wahrheit stammt (sondern vom Teufel, vgl. Joh. 8, 44), woher die Antichristen, welche Lüge lehren, der Gemeinde nie wahrhaft angehört haben, welche im Besitz der Wahrheit ist. — v. 22. ὁ ψεύστης) geht auf den Lügner,

Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. 23 πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. 24 ἡμεῖς δ' ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω. ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ νῷ καὶ

an den er denkt, wenn er v. 21 von *ψευδός* redete, und mit dem er keinen andern meint als den, welcher leugnet (Joh. 18, 25. 27), dass der Mensch Jesus identisch ist mit dem (himmlischen) Christus, d. h. dem uranfänglichen Sohne Gottes. Dieser (*οὗτος*, scil. *ο ἀρνούμενος* κτλ.) ist, sofern er das Wahngewerbe eines himmlischen Christus, der nicht (als fleischgewordener) mit dem Menschen Jesus identisch ist, an die Stelle des wahren *χριστός* setzt, der nach v. 18 geweissagte Antichrist, wobei es ganz gleichgültig ist, ob es einen oder viele solcher Leugner (Antichristi) giebt. Als solchen charakterisiert ihn die Thatsache, dass er, worin der Gipfelpunkt aller gottwidrigen Bosheit liegt, Gott selbst leugnet, wie er sich als den Vater in dem Sohn offenbart hat, weshalb jener mit dem Vater auch den Sohn leugnet. — v. 23 begründet näher, wie solche Gottesleugnung in der Lüge des Antichrist notwendig liegt. Denn jeder, welcher Jesum nicht für den Christ hält (v. 22), den der Verf. jetzt nach seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott als den Sohn bezeichnet, hat auch den Vater nicht (*ἐχει*, vom Erkenntnisbesitz, wie Joh. 16, 15), der sich allein in ihm offenbart hat, während umgekehrt, wer den Sohn bekennt (d. h. Jesum als den Sohn, vgl. Joh. 9, 22), auch in ihm den Vater hat, d. h. Gott als solchen erkennt. Mit diesem Blick auf den Gegensatz der Gläubigen zu den Antichristen schliesst die nähere Erläuterung des v. 18, weil die aus ihm abzuleitende erste Ermahnung denselben ins Auge fasst. — v. 24ff. *ὑμεῖς*) nom. abs., der erst mit *ἐν ὑμῖν* in die Struktur eingereiht wird (vgl. Joh. 17, 2). An sie, wie sie v. 20f. charakterisiert sind, kann sich der Verf. mit direkter Ermahnung (wie v. 15 in Beziehung auf v. 12ff.) wenden. Denn die Wahrheit kennen sie (v. 20) mittels der Verkündigung (der Augenzeugen, vgl. 1, 3), die sie von Anfang ihres Christenlebens gehört haben (vgl. v. 7), sofern dieselbe ihnen Jesum als den Christ (oder den Sohn Gottes) bezeugt (vgl. Joh. 20, 31). Von ihnen also (bem. das nachdrücklich vorausgeschickte *ὑμεῖς*) kann der Verf. verlangen, dass dies Wort in ihnen bleibe (Joh. 15, 7) als die bestimmende Macht ihres gesamten geistigen Lebens, weil dies nur davon abhängt, ob sie das im Glauben aufgenommene Wort treu bewahren (Joh. 12, 47). Mit dem *εἰ* geht die begonnene Ermahnung sofort wieder in die Form der Meditation über, welche erwägt, was die Folge des geforderten Bleibens sein wird. Nur tritt nun das *ἀπ' ἀρχῆς* betont voran, weil das Motiv jenes Bleibens darin liegt, dass sie es bereits seit Anfang ihres Christenlebens besessen haben. Dem Bleiben des Wortes in ihnen entspricht aber naturgemäss auch ihr Bleiben (*καὶ ὑμεῖς*) in dem, welchen das Wort

τῷ πατρὶ μενεῖτε. 25 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. 26 ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. 27 καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρεῖαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς

verkündet (weil sie, wenn er einmal als der Offenbarungs- und Heilsmittler recht erkannt ist, sich auch in ihn mit ihrem ganzen Sein und Leben versenken werden), und damit zugleich in dem, den sie in und mit dem Sohne haben (v. 23), so dass die durch das Sein in Christo vermittelte mystische Gottesgemeinschaft (v. 5f.) dadurch dauernd zustandekommt. — v. 25. αὕτη) rückweisend, wie das οὗτος v. 22: eben diese Gottesgemeinschaft ist die Verheissung (ἐπαγγελία, wie II Petr. 3, 4. 9), die er (d. h. Gott, vgl. Jak. 1, 12) uns gab, als er uns das ewige Leben verhieß (bem. die attraktionsmässige Verflechtung der Apposition in den Relativsatz). Das mit der Gotteserkenntnis in Christo gegebene Sein in Christo und Gott (vgl. v. 5) ist selbst das unvergängliche, alle Seligkeit des Gottschauens in sich schliessende Leben. — v. 26. ταῦτα) geht auf die Ermahnung v. 24, die er nicht aussprechen würde, wenn es nicht eben in der v. 18 gezeichneten Situation solche gäbe, die sie verführen (1, 8) und so von dem geforderten Bleiben ablenken. — v. 27. καὶ ὑμεῖς) nom. abs. wie v. 24, wird in ἐν ὑμῖν aufgenommen und fügt an, inwiefern die Ermahnung v. 24 auch mit Rücksicht auf sie, wie sie v. 20f. im Gegensatz zu den Irlehrern charakterisiert sind, die Gestalt bekommen hat, die sie hat. Eben weil das Salböl, das sie nach v. 20 von Gott empfangen haben, ihnen ja nicht nur zu vorübergehendem Gebrauch gegeben ist, sondern als dauernder Besitz in ihnen bleibt (vgl. Joh. 14, 16), und sie darum keiner Belehrung bedürfen (ἵνα, reine Umschreibung des Inf., wie Joh. 2, 25. 16, 30), sondern Belehrung über alles und wahrhafte Belehrung von ihm (dem Salböl, d. h. dem Geiste) empfangen, bedurfte es nicht neuer Erörterungen über die wahre Lehre von Christo, sondern nur der Mahnung zum Bleiben in Gott auf dem v. 24 gewiesenen Wege. Zu ως vgl. Joh. 12, 35. Das nachdrücklich voranstehende αὐτοῦ betont, dass wie das χρίσμα, eben weil es von dem allwissenden Gott, der nicht lügen kann, stammt, sie über alles belehrt, ebenso auch (καὶ, wie Mt. 6, 10) wahrhaft ist und keine Lüge in ihm, so dass menschliches Lehren weder etwas zu ergänzen noch zu verbessern fände. — καὶ) nimmt in Anknüpfung an die Erörterung über die Voraussetzung der Ermahnung diese in der dadurch modifizierten Form auf, sofern das καθὼς (v. 6. 18) auf das durch das χρίσμα ihnen gegebene volle und gewisse Verständnis der Verkündigung von Jesu (v. 24) geht, der entsprechend sie nun direkt zu dem Bleiben in Gott aufgefordert werden können, das ja schon v. 24 das letzte Ziel des Bleibens der evangelischen Verkündigung in ihnen war.

ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ. — 28 καὶ νῦν, τεχνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ, σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. 29 ἐὰν εἰδῇτε ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην

2, 28—3, 2 erörtert zunächst die mit dem Gekommensein der letzten Stunde gegebene andere Seite in der v. 18 gezeichneten Situation, um daraus die zweite Ermahnung aus derselben abzuleiten (3, 3—6). — καὶ νῦν in der v. 18 gegebenen Situation. Zu τεχνία vgl. v. 1. Die Ermahnung des v. 27 wird wieder aufgenommen, um mit ἵνα das aus jener Situation sich ergebende neue Motiv zum μένειν ἐν αὐτῷ anzuknüpfen. Daher kann nicht mit οὕτως der Zeitpunkt ins Unbestimmte gestellt werden, dessen Nähe ja zweifellos ist (vgl. die ἐσχάτη ὥρα v. 18), sondern nur mit ἐὰν auf den Fall reflektiert werden, dass Gott als der die noch unbekannte Heilsvollendung herbeiführende offenbar wird (φανερωθῇ, wie 1, 2), weil er dadurch ja selbst erst in seinen letzten Heilsabsichten kund wird. Der Gegensatz der freudigen Zuversicht (παρρησία, wie Sap. 5, 1), die offenbar dann eintreten wird, wenn wir durch die in dem μένειν ἐν αὐτῷ liegende engste Gemeinschaft mit ihm die volle Gewissheit haben, an der Heilsvollendung, die er bringt, teilzunehmen, ist das Sichschämen (αἰσχυνθῶμεν, wie Prov. 13, 5. I Petr. 4, 16), woran in prägnanter Konstruktion das ἀπ' αὐτοῦ den Gedanken anknüpft, dass man aus Scham vor ihm, in dessen Gemeinschaft man nicht geblieben ist, sich zu verbergen trachtet bei seiner Anwesenheit (παρουσία, wie I Kor. 16, 17) in dem (wiederkehrenden) Messias (vgl. Luk. 1, 17. 76 und besonders Apok. 1, 4: ὁ ἐρχόμενος). Der Ausdruck, der auf die Parusie Christi (II Petr. 1, 16. 3, 4) anspielt (vgl. auch II Petr. 3, 12), kann nach dem ganzen Kontext unmöglich direkt auf dieselbe bezogen werden. — v. 29. ἐὰν εἰδῇτε) Dem, was erst in der Zukunft offenbar werden soll, tritt gegenüber die Reflexion auf das, was sie nach v. 20f. von Gott bereits wissen müssen, wenn der Apostel es auch dahin gestellt sein lässt (vgl. das ἐὰν 1, 6), ob es ihnen zum Bewusstsein gekommen ist, und was die Voraussetzung der Ermahnung v. 28 ist, nämlich seine richterliche Gerechtigkeit (1, 9), nach der er die, welche in ihm geblieben sind, anders behandeln muss, als die, bei denen das nicht der Fall ist. Diese seine richterliche Eigenschaft setzt aber eine Norm voraus, nach der er richtet, und das kann keine andre sein, als die ihm selber wesentlich eignende δικαιοσύνη. Darum folgt aus dem Wissen um dieselbe die Erkenntnis (γινώσκετε, Indic., wie v. 3. 5. 18), dass auch (καὶ) jeder, der die Gerechtigkeit übt (Gen. 18, 19. Jes. 56, 1. Mt. 6, 1), aus Gott gezeugt ist. Nur durch die Zeugung aus Gott, d. h. die Gotteswirkung, welche den sich ganz in Gott Versenkenden Gott ähnlich macht, kann es kommen (vgl. das πᾶς), dass des Menschen Thun der göttlichen Norm entspricht, an die Gott selbst in seinem Richten gebunden ist. Daraus erhellt, dass, wer infolge

ἐξ αὐτοῦ γηγένηται. III, 1 ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. 2 ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν, καὶ οὕτω ἐφανερώθη τὶ ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα,

seines Bleibens in Gott diese Gotteswirkung (die Zeugung aus Gott) erfahren hat, dem nahenden Richter mit voller Freudigkeit entgegensehen kann, weil derselbe dem, welcher infolge jener Zeugung aus ihm die Gerechtigkeit übt, wie er sie selbst in seinem Richten übt, nicht von der Heilsvollendung, die er bringt, ausschliessen kann. — 3, 1. ἴδετε) vgl. Joh. 4, 29, fordert die Leser unter der Voraussetzung, dass sie zu den in der mystischen Lebensgemeinschaft mit Gott Stehenden (was die Ermahnung zum μένειν 2, 28 voraussetzt) und darum aus Gott Gezeugten (2, 29) gehören (weshalb der Apostel sich selbst einschliesst), auf, sich durch diese in ihrer eigenen Erfahrung vor Augen liegende Thatsache zu überzeugen, welche eine wunderbar grosse (ποταπὴν, vgl. II Petr. 3, 11) Liebe uns der Vater zuteil werden liess (δέδωκεν, Perf. von der sich in allen Heilthat-sachen bis auf das γεγεννησθαι hin immer aufs neue erzeigenden Liebe). Die Absicht dabei war (ἵνα), uns zu der höchsten Ehre zu verhelfen (vgl. Mt. 5, 9), Gottes Kinder (im Sinne der Wesensähnlichkeit mit ihm, vgl. Mt. 5, 45) genannt zu werden, und wir sind es thatsächlich (kraft der Zeugung aus ihm 2, 29). Freilich, nicht trotzdem dass, sondern gerade weil (διὰ τοῦτο, wie Joh. 5, 16, 18) wir Gottes Kinder sind, kann die (gottfeindliche) Menschenwelt uns nicht erkennen als das, was wir sind, da sie ja (οτι, nähere Exposition des διὰ τοῦτο, wie Joh. 12, 39) Gott (in seiner höchsten Offenbarung in Christo, vgl. Joh. 17, 25) nicht erkannt hat und also uns nicht an der Ähnlichkeit mit ihm erkennen kann; dann aber kann ihre Verkennung uns auch nicht in der Freudigkeit des καὶ ἐσμεν irre machen. — v. 2. ἀγαπητοί) wie 2, 7, weil seine Liebe zu ihnen auf dem Bewusstsein der gemeinsamen Gotteskindschaft (vgl. 2, 9) beruht, daher das wiederholte τέκνα θεοῦ ἐσμεν. Das rein zeitliche νῦν (2, 28) korrespondiert dem καὶ οὕτω (Joh. 20, 17), sofern uns in der Gegenwart noch nicht kund geworden ist, was wir in der nach 2, 28 bevorstehenden Heilsvollendung zu erwarten haben. Das οἶδαμεν steht ohne δε, weil ja die Gewissheit eines höheren Zukunftsstandes für die, welche infolge der Bewährung ihres Bleibens in Gott durch die thatsächliche Gottähnlichkeit in dem τι ἐσόμεθα schon bestimmt vorausgesetzt war, und nur die Seligkeit der zu erwartenden Kundmachung dadurch anschaulich gemacht wird, dass wir wissen, wie Grosses von ihr abhängig ist (ἐὰν φανερωθῇ, wie 2, 28). Wenn schon das gegenwärtige Schauen Gottes in Christo unser Sein in Gott (2, 24), unser Gezeugtsein aus Gott (2, 29) und unsre Wesensähnlichkeit mit Gott (v. 1) hervorgebracht hat, so wissen wir, dass wir Gott gleich (natürlich im sittlichen Sinne) sein werden (ὅμοιοι, wie

ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν, καθὼς ἐστίν. 3 καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ, ἀγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστίν. 4 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. 5 καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη

Joh. 8, 55), weil wir ihn dereinst (d. h. in der vollendeten himmlischen Gottesgemeinschaft, vgl. Mt. 5, 8. Hebr. 12, 14. Apok. 22, 4. I Kor. 13, 12) sehen werden, wie er ist, und nicht mehr bloss, wie er sich uns in Christo offenbart hat. Von der Herrlichkeit dieses Zukunftsstandes, dessen Eintritt noch von seiner Kundmachung bei der Parusie abhängig bleibt, können wir uns noch keine Vorstellung machen; es scheint derselbe aber nach dem Vorbilde des Gottessohnes (Christi) als Stand der *νιοτης* gedacht zu sein.

3, 3—6. καὶ πᾶς) leitet wieder in der Form der Meditation ein, was sich angesichts dieser seligen Endvollendung (2, 28—3, 2), die jetzt (in der *εσχατῇ ᾠρᾳ* 2, 18) unmittelbar bevorsteht, als innere Notwendigkeit ergibt. Wer nämlich diese Hoffnung (I Petr 1, 3), d. h. die Hoffnung auf dies vollendete Gottschauen und die damit gegebene Gottgleichheit hat und zwar auf Grund Gottes (*ἐν αὐτῷ*, wie Röm. 15, 12), sofern seine uns verliehene Liebe (v. 1) sich nicht genug thun kann, bis sie uns nicht an dies höchste Ziel geführt hat, der reinigt sich. Bem. den absichtlich gewählten kultischen Ausdruck (vgl. Joh. 11, 55), weil jede Unreinheit (vgl. Jes. 6, 5) das Nahen zu Gott und damit jenes Gottschauen mit seiner seligen Folge unmöglich machen würde. Zu *καθὼς ἐκεῖνος* vgl. 2, 6. Hier wird ganz klar, dass dem Verf. v. 2 das Bild des *υἱος* vorschwebt, der als sündenreiner (vgl. *δευσιος* 2, 1) das Angesicht Gottes beständig schaut. — v. 4 erläutert die Notwendigkeit dieses Sichreinsigens durch seinen Gegensatz, sofern jeder, der die Sünde, welche der *αγνίζων ἑαυτον* von sich abthut (bem. den rückweisenden Art.), weiter thut, die Gesetzlosigkeit (*ἀνομίαν*, vgl. Mt. 7, 23. 13, 41) übt, d. h. sich von der Norm, nach welcher der gerechte Gott richtet (2, 29), lossagt, und dadurch von der Heilsvollendung ausschliesst, sofern die Sünde schon an sich und ganz abgesehen davon, ob der Sündethuende sich dessen bewusst ist und diese Lossagung beabsichtigt, *ἀνομία* ist. Von der *ἀνομία* in ihrer prinzipiellen Form hat die Gemeinde sich losgesagt (vgl. 2, 13f.), aber sie soll nicht vergessen, dass alles Sündigen in seinem tiefsten Wesen *ἀνομία* ist. Wie hiernach v. 4 das *αγνίζει ἑαυτον* v. 3 erläutert, so v. 5 das *καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστίν*; denn die Leser wissen, dass er als ein solcher kund geworden ist, natürlich in seinem Erdenleben, worauf der Aor. als auf eine geschichtliche Thatsache zurückweist. Wenn aber diese Kundmachung beabsichtigte (*ῥα*), die (begangenen) Sünden (in seinem Sühntode, vgl. 1, 7. 2, 2) hinwegzunehmen (vgl. Joh. 1, 29), so liegt darin eben der in dem *καθὼς* v. 3 angedeutete Antrieb, durch stete Selbstreinigung diese uns durch ihn beschaffte Sündenreinheit zu bewahren. Nicht etwa ein Vorbild solches

ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῇ οὐκ ἔστιν. 6 πᾶς
ὁ ἐν αὐτῇ μένων οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν
αἰτόν, οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

7 Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ἑμᾶς. ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην
δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν· 8 ὁ ποιῶν τὴν

αγνίζειν εαυτον hat Christus uns gegeben; denn ein zweites, was die Leser von ihm wissen, ist ja, dass Sünde in ihm überhaupt nicht ist, er also eines solchen *αγνίζειν εαυτον* nicht bedurfte. Aber daraus eben ergibt sich die Art, wie wir nicht nur den Antrieb zum *αγνίζειν εαυτον*, sondern auch die Fähigkeit dazu erlangen können. Das zeigt v. 6. — ο ἐν αὐτῷ μένων) Wer dauernd sich in ihn, den Sündlosen, versenkt, so dass sein ganzes Wesen und Leben durch ihn bestimmt wird, der sündigt nicht. Der Satz erlaubt keinerlei Einschränkung und bedarf keiner; es folgt aus ihm nur, dass jeder, der da sündigt, ihn nicht (in Wahrheit) geschaut hat (als den in seiner *αγνωστῆς* oder Sündlosigkeit offenbar gewordenen, vgl. v. 5), wie die Augenzeugen, auch nicht als das, was er ist, erkannt hat durch ihre Verkündigung. Bem. die Perf., die auf die dauernde Wirkung von beidem in dem *μένειν ἐν αὐτῷ* hinweisen, das alles Sündigen ausschliessen würde.

8, 7—17. Das Kennzeichen der Gotteskindschaft. — Nicht die wiederholte Anrede (*τεκνία*, wie 2, 1. 28), wohl aber die hier zuerst eintretende direkte Warnung vor Verführung (vgl. dagegen 2, 26f.) zeigt, dass der Verf. auf den eigentlichen Gegenstand seines Schreibens kommt, der absichtsvoll durch die 2, 29 sehr unvermittelt auftretende Erörterung über den Ursprung des *ποιεῖν τ. δικαιοσύνην* vorbereitet ist. Es gab also solche, die *δίκαιοι* zu sein meinten (1, 8ff.), ohne es im Thun der Gerechtigkeit zu bewähren. Das waren offenbar dieselben, welche meinten, Sünde nicht zu haben (1, 8), und geneigt waren, den Widerspruch des einzelnen Sündigers mit ihrem Christenstande zu übersehen (vgl. zu 2, 1). Es war wohl ein Missverständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, das sie bewog, sich bei der Gerechtigkeit aus dem Glauben zu beruhigen und darüber im Streben nach der Lebensgerechtigkeit zu erlahmen. Daher verweist der Apostel die Leser auf das für sie massgebende Vorbild Jesu (*καθὼς ἐκ.*, wie v. 3), von dem ja bekannt ist, dass er die Gerechtigkeit (2, 1) in dem steten Üben der Gerechtigkeit (Joh. 8, 29). — v. 8. ο ποιῶν τ. ἁμαρτίαν) vgl. v. 4, ist der Satz zu π. τ. δικ., da *δικαιοσύνη* das normale Verhalten ist zu thun nicht unterlassen werden kann. Wer in diesem Thun, der ist in seinem ganzen Wesen vom Teufel (Jo

ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. 9 πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. 10 ἐν τούτῳ φανερά ἐστίν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ,

stimmt, wie daraus erhellt, dass das Sündigen nicht mit der menschlichen Sünde begonnen hat, sondern dass von Anfang (des Sündigens) der Teufel sündigt. Wer aber mit dem Sündigen den Anfang gemacht hat, der ist auch der wirksame Urheber alles Sündigens. Dem Bedenken, dass niemand die Gerechtigkeit thun könne, wenn der Teufel alles Sündigen wirkt, tritt entgegen, dass dazu eben (εἰς τοῦτο vorwärts weisend, wie Joh. 18, 37) kundgemacht ist (bei seiner Fleischwerdung, vgl. v. 5) der Sohn Gottes als das, was er ist, damit er zerstöre (λύσῃ, wie Joh. 2, 19) das vom Teufel gewirkte Sündigen (τὰ ἔργα τ. διαβ.). Wie dies geschieht, erhellt daraus, dass, wer infolge dieser Kundmachung im Sohne die volle Offenbarung des Vaters findet (2, 23), im Sohne und im Vater bleibt (2, 24), und dass dies Bleiben alles Sündigen ausschliesst (v. 6). — v. 9. πᾶς ὁ γεγενν. ἐκ τ. Θεοῦ) Der scheinbar unvermittelte Übergang hierzu erklärt sich daraus, dass durch die Zurückführung des ποιεῖν τ. δικ. auf die Zeugung aus Gott (2, 29) die Bedeutung, welche dieser Begriff hier zu haben beginnt, vorbereitet und schon durch den Gegensatz des εἶναι ἐκ τ. διαβ. v. 8 dazu übergeleitet war. Hatte die Kundmachung des Sohnes Gottes die Absicht, die Werke des Teufels zu zerstören, so muss die letzte Wirkung der vollendeten Gottesoffenbarung diese Zeugung aus Gott gewesen sein, die in dem, in welchem jene Wirkung fort dauert (bem. das part. perf.), alles Sündigen ausschliesst. Das οὐ erklärt das dadurch, dass ein Same Gottes, welcher jene Zeugung wirkte, d. h. sein Wort (vgl. Jak. 1, 18. I Petr. 1, 23) in ihm bleibt (vgl. 2, 14. 24), da die in demselben fortwirkende Zeugung aus Gott (bem. das Perf. γεγεννηται) das Sündigen unmöglich macht. — v. 10. ἐν τούτῳ zurückweisend, wie 2, 5. An dem v. 8f. entwickelten Verhältnis zum Sündethun sind erkennbar (φανερά, wie Deut. 29, 29. I Makk. 15, 9) die Gotteskinder und die Teufelskinder (Joh. 8, 44), sofern das Kind seinem Vater wesensähnlich ist. Aus diesem erkennbaren Zeichen der Gotteskindschaft, deren Begriff ebenfalls bereits v. 1. 2 absichtsvoll vorbereitet war, ergibt sich also, dass, wer da meint, δικαίος zu sein, ohne Gerechtigkeit zu üben (v. 7), nicht aus Gott ist (Joh. 8, 47). Bem. das artikellose δικαίος. im Gegensatz zu dem artikellosen ἁμαρτ. v. 9, weil es hier auf das seinem Wesen nach das Thun des Menschen Charakterisierende ankommt. — καὶ) und insbesondere, hebt aus dem umfassenden Begriff des ποιεῖν δικ.

καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, 11 ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, 12 οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. 13 μὴ θανατάξετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. 14 ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς

die Bruderliebe speziell hervor, weil an ihr am untrüglichsten erkennbar wird, dass, wer die aus Gott Gezeugten nicht liebt, auch nicht aus Gott sein kann. Zur subj. Negation vgl. 2, 4. — v. 11. *οτι*) begründet diese Hervorhebung der Bruderliebe als des sonderlichen Kennzeichens der Gotteskindschaft. — *αυτη εστιν η αγγ.*) vgl. 1, 5. Als die Botschaft, die sie von Anfang an gehört haben (2, 7), wird mit dem den Objektsatz umschreibenden *ινα* (Joh. 13, 15) bezeichnet, dass sie einander lieben sollen (Joh. 15, 12), weil mit der eine Gemeinde des Lichts voraussetzenden Botschaft (2, 8) dies Sollen von selbst gegeben ist (2, 9f.). Man kann eben Gott nicht als seinen Vater erkennen (durch seine Offenbarung in Christo), ohne seine Kinder als Brüder zu lieben. — v. 12. *ου καθως*) vgl. Joh. 6, 58, erg. nach *ου* ein *εστιν*. Die Botschaft entspricht nicht (d. h. nach bekannter Litotes: sie steht im direktesten Gegensatz zu) dem, was von Kain gilt, der aus dem Bösen (2, 13f.) her war und darum seinen Bruder hinschlachtete (*εσφαξεν*, vgl. Gen. 22, 10. Apok. 5, 6. 9), weil sie solche im Auge hat, die, weil sie aus Gott her sind (v. 10), ihre Brüder lieben. Die Frage, wem zu Liebe (*χαριν*, vgl. Jud. v. 16) er das that, dient nur dazu, zu konstatieren, dass keinerlei Motiv dafür vorlag, sondern nur der sittliche Gegensatz seiner (auf seinem Ursprung beruhenden) Wesenrichtung (bem. die Bezeichnung des Teufels durch *του πονηρου* mit Bezug auf die *εργα πονηρα* und dazu Joh. 7, 7) zu der seines Bruders, dessen Werke gerecht waren, dass also der Brudermord ebenso Folge des teuflischen, wie die Bruderliebe des göttlichen Ursprungs ist. — v. 13. *μη θαναταξετε*) vgl. Joh. 5, 28, hier mit dem *ει* verbunden, das den thatsächlich vorliegenden Fall (vgl. Joh. 7, 7. 15, 18) setzt. In der Aufforderung liegt, dass der Hass der Welt (im Sinne von v. 1) gegen die, welche der Verf. als seine Brüder anredet, nicht verwunderlich sei, sondern nach dem Vorbilde Kains nur für den Gegensatz ihres sittlichen Weens beweise. — v. 14. *ημεις*) fasst im scharfen Gegensatz zu dem mit Nachdruck am Schlusse von v. 13 stehenden *ο κοσμος* den Verf. mit den Lesern zusammen, weil es sich um ihr gemeinsames christliches Bewusstsein handelt, das auf ihr thatsächliches *αγαπαν τ. αδελφ.* sich gründet. Ist der Hass das, was sie naturgemäss seitens der Welt, sofern sie eben Welt ist, erfahren, so wird ihre Liebe gegen die Brüder beweisen, dass sie im sittlichen Gegensatze zu derselben stehen. Der Gedanke wird

ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. 15 πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. 16 ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. 17 ὃς δ' ἂν ἔχη τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ

aber wieder dadurch weitergeführt, dass nicht etwa das Gezeugtsein aus Gott (v. 9) oder die Gotteskindschaft (v. 10) aus ihrem Lieben erschlossen wird, sondern die Voraussetzung derselben, das Übergangensein (bem. das Perf.) aus dem Tode in das Leben der Gottesgemeinschaft (2, 25), wie es unmittelbar mit dem Glauben, durch welchen man Gott in Christo schaut, gegeben (Joh. 5, 24), während das Nichtlieben (bem. die subj. Neg., wie v. 10) zeigt, dass einer in dem Todeszustande des natürlichen Menschen verharret. — v. 15. πᾶς ὁ μισῶν) Gerade weil an diesem Gegensatz recht klar wird, wie der Bruderhass den Besitz des Lebens ausschliesst, ist v. 14 von der Liebe als Zeichen der Gotteskindschaft zu ihr als Zeichen des wahren Lebens zurückgegangen. Jeder Bruderhasser ist ein Menschenmörder (vgl. Joh. 8, 44), wie Kain v. 12, nach dem Grundsatz Mt. 5, 22 (vgl. Jak. 4, 2); und da nach allgemein menschlichem Bewusstsein (οἴδατε) der Mörder der Todesstrafe verfällt, so könnte ein solcher ewiges Leben nicht dauernd in sich haben. Da aber ein ewiges Leben, das nicht ein dauerndes ist, eine contradictio in adjecto wäre, so kann, wer seinen Bruder hasst, zum wahren (ewigen) Leben überhaupt nicht gekommen sein, sondern nur, wer den Bruder liebt (vgl. 2, 9. 11, wo beides schon in ausschliessendem Gegensatze stand). — v. 16. ἐν τούτῳ) vorausweisend, wie 2, 3. Wie der Bruderhass mit dem Morden identisch, so ist uns das wahre Wesen der Liebe an dem Vorbild Christi (ἐκεῖνος im Rückblick auf v. 7) bekannt geworden (bem. das Perf.) als Lebenshingabe zum Besten des andern. Zu τὴν ψυχὴν τιθεῖν: das Leben einsetzen, vgl. Joh. 10, 11. 15. 13, 37f. 15, 13. Aus diesem Vorbilde ergibt sich für uns die Pflicht (οφείλ., wie 2, 6), dass jeder seine Seele, als Trägerin des leiblichen Lebens, also dieses selbst, einsetzt zum Besten der Brüder. — v. 17. ὃς δ' ἂν) wie 2, 5, vertritt einen nom. abs., der erst mit dem nachdrücklich am Schlusse stehenden ἐν αὐτῷ in die Konstruktion eingereiht wird. Der pflichtmässigen Lebenshingabe tritt gegenüber die Verweigerung eines überaus geringen Liebesopfers, wie es die Hingabe des zum Lebensunterhalt gehörigen Vermögens (2, 16) ist, das durch τοῦ κόσμου als der geschaffenen Welt angehörig und darum der ψυχῇ gegenüber durchaus wertlos (vgl. Mc. 8, 36f.) charakterisiert wird. Das Anschauen (θεωρ., wie Joh. 2, 23. 4, 19) des Bruders in seiner Bedürftigkeit (χρεῖαν ἔχοντα, wie Eph. 4, 28) erschliesst von selbst das Herz (σπλαγχνά,

σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;

18 *τεχνία*, μὴ ἀγαπᾶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. 19 ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν, καὶ ἐμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν, 20 ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ Θεὸς τῆς

wie Prov. 12, 10. Lc. 1, 78) dem Mitleid; und man muss es mit Gewalt zuschliessen, um ihm die Hilfe, zu der man die Mittel besitzt, zu verweigern. Zu dem prägnanten *απ αὐτου* vgl. 2, 28, zu dem *πως* (wie ist es möglich?) Joh. 3, 12. 5, 47. Wieder wird der Gedanke fortgeführt von der Bruderliebe zu ihrer Quelle, der Liebe zu Gott (2, 5), die zum Halten seiner Gebote, also insbesondere des Gebots v. 11 antreiben würde.

3, 18—24. Der Grund der Heilsgewissheit, auf welche Frage schon 2, 28 vorbereitete. — *τεχνία*) Mit der Wiederaufnahme der Anrede v. 7 wird das Resultat des vorigen Abschnittes zusammengefasst (wie 2, 28) in die Ermahnung zum rechten Lieben, in die sich der Verf. selbst mit einschliesst. Die Liebe mit einem Wort der Teilnahme kann noch ein Ausdruck wirklichen Mitgefühls sein, wenn sie auch für den Bedürftigen wertlos bleibt (vgl. Jak. 2, 14), während die bloss mit der Zunge (d. h. mit leeren Worten) erwiesene reine Heuchelei ist. Daher bildet den Gegensatz nicht nur das *εν εργω*, sondern es wird *και αληθεια* (Joh. 4, 23f. 17, 19) hinzugefügt, weil nur dieses in Wahrheit ein Lieben ist. — v. 19. *εν τούτῳ*) geht auf das v. 18 geforderte Lieben, weshalb auch (anders als 2, 5) nur das Fut. folgen kann, da das *γνωσόμεθα* ja nur eintritt, wenn wir jene Ermahnung befolgen. Das *ex της αληθείας ειναι* (vgl. Joh. 18, 37) ist der Sache nach identisch mit dem *ειναι ex τ. Θεου* v. 10, dessen Offenbarung in Christo ja die Wahrheit schlechthin ist (2, 21); allein es sollte betont werden, dass nur der in Wahrheit (im subjektiven Sinne) lieben kann, dessen Wesen von der Wahrheit her (im objektiven Sinne) bestimmt ist. Das *εμπροσθεν αὐτου* (vgl. Mt. 10, 32f.) deutet an, dass das Gespräch mit unserm Herzen, um das es sich handelt, vor dem Angesichte Gottes stattfindet, dass es sich also um eine Selbstprüfung unter Vergegenwärtigung seines Urteils handelt. Das *πεισομεν* (vgl. I Sam. 24, 8. II Makk. 7, 26) bezeichnet die weitere Folge des *γνωσόμεθα*, ist aber eben darum nicht mehr mit *εν τούτῳ* zu verbinden. Die auf Grund wahrhaften Liebens gewonnene Erkenntnis unsers Seins aus der Wahrheit macht uns fähig, unser Herz zu überzeugen von dem, was v. 20 der Gegensatz mit *οτι* besagt. Es handelt sich aber dabei um ein Überzeugen unsers Herzens in dem Falle, wenn es wider uns erkennt (*καταγινώσκῃ ἡμῶν*, wie Deut. 25, 1), d. h. uns mancher Mängel und Fehler anschuldigt, die unser *ex τ. αληθ. ειναι* und damit unsern Heilsstand uns zweifelhaft machen. Das *οτι* wird wieder aufgenommen, weil es sonst scheinen

καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα. 21 ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν, 22 καὶ ὁ ἐὰν αὐτῶμεν λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν. 23 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς

könnte, als ob die Wahrheit, um die es sich handelt, nur in dem gesetzten Falle gelte, während doch nur gemeint ist, dass sie auf ihn angewandt werden soll. Das *μεῖζων* empfängt seine (unentbehrliche) nähere Bestimmung durch das *καὶ γινώσκει πάντα* und besagt also, dass der Herzenskundiger kraft seiner Allwissenheit unser *ἐκ τ. αληθ. εἶναι* auch in diesem Falle erkennt. Ist es also nur zu dem wahren Lieben v. 19 gekommen, so dürfen auch unsre Schwachheitsünden uns in unsrer Heilsgewissheit nicht wankend machen. — v. 21. *ἀγαπητοί* wie v. 2, markiert keinen Absatz, sondern drückt nur das Gefühl innigster Verbundenheit mit denen aus, die ihres Heilsstandes gewiss sind, im Falle, dass das Herz keine Anklage erhebt, sei es, dass dasselbe von seinem *ἐκ τ. αληθ. εἶναι* überzeugt ist, oder nach v. 20 überzeugt wird. — *παρρησίαν εἰχομεν* wie 2, 28, hier aber schon gegenwärtig im Verkehr mit Gott (vgl. Joh. 1, 1). Dass und warum auch das stete Bewusstsein, noch Sünde zu haben (1, 8ff.), diese freudige Zuversicht nicht aufhebt, zeigt 2, 1f. — v. 22. *καὶ* Die Berechtigung dieser Zuversicht wird handgreiflich erfahren in der Gebetserhörung. Zur Sache vgl. Mt. 7, 7, zu *ἀπ αὐτον* 2, 20. 27. Da alle Gebetserhörung durch das Halten der Gebote Gottes (2, 3f.) bedingt ist (vgl. Joh. 9, 31), sowie dadurch, dass wir das vor seinem Angesicht (d. h. in seinem Urteil, vgl. I Petr. 3, 4) Wohlgefällige thun (vgl. Joh. 8, 29), erweist sich dieses aufs neue (wie der Sache nach schon v. 10) als Kennzeichen unsres in der Gebetserhörung erprobten Heilsstandes. — v. 23. *καὶ αὕτη ἐστὶν* fasst noch einmal, wie v. 11, die Summe der Gebote in das dort genannte als das alle andern mit umfassende zusammen, doch indem hier noch das des Glaubens vorausgeschickt wird. Da dieser Begriff hier zum ersten Male auftritt, ist der Glaube es offenbar, auf den man das *δικαίον εἶναι* ohne *ποιεῖν τ. δικ.* (v. 7) stützte, während der Verf. geltend macht, dass er nur das erste Stück der allumfassenden göttlichen Grundforderung sei, woraus die Verpflichtung zum Halten des von Christo gegebenen Gebotes (der Liebe) sich von selbst ergibt. Das aoristische *πιστεύσωμεν* steht von dem grundlegenden Akt, mit welchem das Glauben beginnt (vgl. Joh. 2, 11. 22ff.), und bezeichnet nach dem damit verbundenen Dat. (Joh. 4, 21. 5, 24) die Überzeugung, dass wahr sei, was der Name *ο υἱος αὐτ. Ἰησ. Χρ.* besagt (vgl. Joh. 1, 12. 2, 23). Das Gebot des *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* (v. 11) folgt aber daraus von selbst nach Massgabe dessen (*καθως*, wie Joh. 13, 34), dass Jesus Christus uns ja ein Gebot gegeben hat, das

ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. 24 καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ. καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

IV, 1 Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευ-

wir erfüllen müssen, wenn wir überzeugt sind, dass er der Sohn Gottes sei, und das in nichts anderm besteht, als eben in jenem *ἀγαπᾶν ἀλλήλους*. Dadurch zeigt sich, dass der Verf. der grundlegenden Bedeutung des Glaubens keinen Abbruch thut, wenn er alles Gewicht auf die durch ihn geforderte Erfüllung des Liebesgebots legt. — v. 24. καὶ — αὐτον knüpft an v. 22 an, um von dem Halten der Gebote, die jetzt in das Doppelgebot v. 23 zusammengefasst sind, nach 2, 5 zu sagen, dass es das Zeichen unsers dauernden Seins in Gott ist, nur dass jetzt zum ersten Male noch das καὶ αὐτος ἐν αὐτῷ hinzugefügt wird, womit nach dem Vorbilde Christi (Joh. 14, 10f. 10, 38) sich erst die Gottesgemeinschaft (1, 3, vgl. Joh. 17, 21) ganz vollendet. Es wird also nun noch gezeigt werden, wie die Erfüllung jenes Doppelgebots der Ausfluss und damit die Bürgschaft des Seins Gottes in uns ist. Dazu geht er aus von dem Geistesbesitz (2, 20, 27), in welchem das Sein Gottes in uns am unmittelbarsten wahrgenommen wird. Zu dem vorwärtsweisenden ἐν τούτῳ vgl. 2, 3, 3, 16, zu der variatio structuræ, nach welcher ἐν durch ἐκ (Mt. 12, 33) aufgenommen wird, I Petr. 1, 23. Das οὐ ist attrahiert für ο.

4, 1—18. Der Geist als die Quelle des Glaubens (v. 1—6) und der Liebe (v. 7—13). — ἀγαπητοί markiert, wie 2, 7, einen neuen Ansatz; aber die Aufforderung an sie, nicht jedem Geiste zu glauben (dass wahr ist, was er von sich aussagt, vgl. zu 3, 23), ist nur die Form, in welcher der Verf., ähnlich wie 3, 13, 18, seine Meditation darüber einleitet, dass nicht von jedem Geiste das 3, 24 Gesagte gilt. Daher gilt es zu prüfen (δοκιμάζετε, vgl. Psal. 17, 3. Röm. 2, 18), ob es wahr ist, was der Geist, der aus einem Menschen redet, von sich behauptet, nämlich ob er von Gott her ist, d. h. ob ihn Gott gegeben hat (3, 24), da es auch Pseudopropheten (Mt. 24, 11. II Petr. 2, 1) giebt, d. h. solche, die lügenhafter Weise behaupten, vom göttlichen Geist inspiriert zu sein, während sie doch vom widergöttlichen getrieben sind. Gemeint sind die Antichristen 2, 18. Das ἐξηγηθᾶσιν weist nicht, wie 2, 19, auf die Gemeinschaft, aus der sie ausgegangen, sondern nur darauf, das sie sich, getrieben von dem sie inspirierenden Geiste, aufgemacht haben (vgl. Apok. 6, 2), um einen Einfluss auf die Menschen auszuüben; daher εἰς τὸν κόσμον im

δοπροφῆται ἐξεληλίθασιν εἰς τὸν κόσμον. 2 ἐν τούτῳ γινώσκειτε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, 3 καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη. 4 ὑμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστέ,

indifferenten Sinne von Joh. 12, 19. — v. 2. ἐν τούτῳ weist, wie 3, 24, auf das anzugebende Unterscheidungszeichen voraus, woran man den Geist Gottes (der ja allein wirklich ἐκ Θεοῦ ἐστίν, vgl. v. 1) erkennt. Der Imperat. γινώσκειτε ist auch nur die Form, in der sie daran erinnert werden, dass sie ihn aus eigener Erfahrung (vgl. 2, 20ff.) kennen als den Geist, welcher das Bekennen (2, 23), worin das πιστεῦσαι 3, 23 zum Ausdruck kommt, wirkt und darum selbst als in dem Gläubigen und durch ihn bekennend charakterisiert werden kann. Erkennen sie das, so wird dies ihr Bekennen zugleich zum Zeichen, dass Gott selbst durch diesen Geist in ihnen bleibt (3, 24) und in ihnen dauernd die Erfüllung des Grundgebotes 3, 23 wirkt. Daher wird auch als Objekt des Bekenntnisses einfach mit Beziehung darauf der Name Jesus Christus genannt, weil derselbe im Sinne des Verf. (vgl. 2, 22) bereits die Antithese involviert gegen die Irrlehre der Pseudopropheten, die noch ausdrücklich markiert wird durch den Zusatz: als in Fleisch gekommen. Denn eben dies sein Aufgetretensein (bem. das part. perf. ἐληλυθότα) in Fleisch, d. h. in sinnenfälliger (menschlicher) Existenzweise ermöglichte ja die Erkenntnis des Menschen Jesus in seiner uranfänglichen Gottesherrlichkeit (vgl. Joh. 1, 14), wonach er persönlich mit dem χριστός (d. h. dem Heilmittler, der das Wesen Gottes vollkommen offenbaren konnte) identisch ist und sich nicht etwa nur (wie die Pseudopropheten lehrten) irgendwie und -wann mit dem himmlischen χριστός vereinigt hat. — v. 3. μὴ weil der Relativsatz (vgl. 2, 4. 3, 10. 14) den Fall setzt, dass einer nicht bekennet den von dem Geist aus Gott bekannten Jesus (bem. den rückweisenden Art.), der, eben weil er ihn nicht für identisch mit dem χριστός hält (2, 22), nicht durch ἡσ. χρ. bezeichnet wird. Was sie sonst von ihm aussagen, ist ganz gleichgültig, weil es doch nur der geschichtlichen Erscheinung gegenüber Lüge ist. Der Verf. bleibt aber nicht bei der einfachen Umkehrung des v. 2 stehen, wonach dieser Geist nicht aus Gott ist, sondern führt den Gedanken dahin fort, dass dieser (Geist) der (Geist) des Antichrist ist. Eben darum, weil es der eine antichristliche Geist ist, der in den Pseudopropheten wirkt und sie treibt, diesen Jesus nicht zu bekennen, konnte der Verf. 2, 18 sagen, in den vielen Antichristen sei der geweisste Antichrist gekommen, und jetzt, der Geist des Antichrist, von dessen Kommen sie Kunde haben (bem. das Perf.), sei schon in der Welt (ἐν τ. κόσμῳ, entsprechend dem εἰς τ. κόσμῳ. v. 1, vgl. Joh. 1, 10). Zu dem nachdrucksvollen ἤδη am Schluss vgl. Joh. 4, 35. — v. 4. ὑμεῖς) appelliert

τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. 5 αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. 6 ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν Θεὸν ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

mit dem erneuten Ausdruck zärtlicher Liebe (τεκν., wie 3, 18) an ihr eigenes Bewusstsein über ihren Ursprung aus Gott, den er ihnen in dem *εσμεν* 3, 1 ausdrücklich bezeugt hat, und an die geschichtliche Thatsache, dass sie den Pseudopropheten gegenüber Sieger geblieben sind (2, 13f., bem. das Perf.), indem sie dieselben zum Ausscheiden aus der Gemeinde genötigt haben (2, 19), womit sie selbst bezeugten, dass der Geist der Pseudopropheten der antichristliche war. Dieser Sieg, der ihr Festhalten am Glauben und Bekenntnis voraussetzt, war nur möglich, weil Gott, der (durch seinen Geist, vgl. 3, 24) in ihnen ist, grösser (μείζων, wie 3, 20, aber hier nach dem Kontext: an Macht) ist als der Teufel, der in der (gottfeindlichen) Menschenwelt ist (vgl. den *αρχων τ. κοσμ.* Joh. 12, 31. 14, 30) und also auch in den Pseudopropheten war. Daraus folgt aufs neue, dass nicht nur ihr erstmaliges Bekennen, sondern auch ihr durch Gott gewirktes Festhalten an dem ihm zu Grunde liegenden Glauben Bewährung des Bleibens Gottes (durch seinen Geist) in ihnen ist (3, 24). — v. 5. *αυτοι κτλ.* spricht es ausdrücklich aus, was v. 4 vorausgesetzt, dass sie (die Pseudopropheten im Gegensatz zu den *ημεις* v. 4), wie ihr Ausscheiden aus der Gemeinde zeigte, ihrem wahren Wesen nach der Welt angehören (vgl. zu 2, 19), in welcher der Teufel herrscht. Darum (*δια τοιτο*, wie 3, 1) stammt auch ihr Reden aus der Welt, die ihre eigene (gottwidrige) Weisheit hat; und die Welt hört auf sie (*ακουειν* c. gen., wie Joh. 8, 43. 47), weil die Welt das Ihre (die aus ihr stammende Weisheit) liebt (vgl. Joh. 15, 19). — v. 6. *ημεις* Im Gegensatz zu den Pseudopropheten schliesst sich der Verf. mit allen Verkündigern der Wahrheit zusammen, die, wie die *ημεις* v. 4, aus Gott sind. Das *ο γινωσκων τ. θ.* führt die Charakteristik derer, die aus innerer Wesenssympathie auf sie hören, auf den tiefsten Grund ihres *εκ τ. θεου ειναι* zurück, da das Erkennen Gottes erst das Sein in Gott (vgl. zu 2, 5), und das Bleiben in Gott die Zeugung aus Gott zur Folge hat (vgl. zu 2, 29). Im Gegensatz kehrt er zu dem *εκ τ. θεου* zurück, nur durch das vorantretende *ουκ εστιν* betonend, dass, weil bei ihnen nicht der Fall ist, was bei den Aposteln, sie der Sympathie und Empfänglichkeit für ihre Predigt entbehren. Es handelt sich aber bei den Lesern nicht um das erstmalige, sondern um das dauernde Hören, wie ja schon v. 4 von dem erstmaligen Bekennen (v. 2) zu dem ihr Festhalten am Bekenntnis bezeugenden Überwinden der Pseudopropheten übergegangen ist. — *εκ τουτου* statt *εν*, wie 3, 24: Daraus, wer uns hört, und wer uns nicht hört, erkennen wir, d. h. (der

7 ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν. 8 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. 9 ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν

Sache nach) unterscheiden wir den Geist, der der Wahrheit angehört (vgl. Joh. 14, 17), von dem Geist des Irrwahns (πλаныς, wie II Petr. 2, 18. 3, 17). Der Geist, welcher die Gott Erkennenden treibt, die Apostel zu hören, welche die Wahrheit verkündigen, kann nur der Geist der Wahrheit sein, wie der, welcher die Welt treibt, die Pseudopropheten zu hören, der Geist des Irrwahns, so dass die Leser an ihrem dauernden Hören der Apostel, wie an ihrem Bekennen (v. 2) die Gewähr haben, dass sie im Heilsstande sind, weil in dem Geist der Wahrheit ja Gott selbst in ihnen bleibt und sie stetig das Gebot des Glaubens zu erfüllen treibt (3, 23f.).

4, 7—18. Auch diese an seine Geliebten (v. 1) adressierte Ermahnung zum gegenseitigen Lieben bildet nur die Überleitung zu der Meditation darüber, wie auch die Erfüllung des zweiten Grundgebots 3, 23, nämlich das Lieben überhaupt (ἡ ἀγάπη = το ἀγαπᾶν), aus Gott her stammt, wie das Bekenntnis und das dauernde Hören der Wahrheit (v. 2. 6). Daraus ergibt sich zunächst, dass jeder Liebende den Impuls dazu von Gott empfangen haben muss, von dem alles Lieben seinen Ursprung hat (wie alles Sündigen vom Teufel, wie 3, 8), oder, da Johannes ja die Gnadenwirkung, in welcher Gott unser Wesen durch sein Wesen bestimmt, die Zeugung aus Gott nennt, dass er ein aus Gott Gezeugter sein muss (bem. das Perf.), woraus bereits folgt, dass Gott in ihm bleibend sein und wirken muss (3, 24). Aber der Verf. geht auch hier (wie v. 6) zurück auf das Erkennen Gottes als die Voraussetzung des Gezeugtseins aus Gott, weil, wenn dieses, das, wie alles Erkennen (2, 20f. 27), durch den Geist gewirkt wird, im Lieben sich bewährt, auch die Erfüllung jenes zweiten Grundgebots (3, 23) ein Zeichen ist, dass Gott durch seinen Geist in uns wirkt (3, 24). — v. 8. ο μὴ ἀγαπῶν wie 3, 10. 14. In der Umkehrung des Gedankens geht der Verf. wieder dahin weiter, dass, wenn einer nicht liebt, er Gott nicht nur nicht erkennt, sondern noch gar keinen Anfang mit dem Erkennen Gottes gemacht hat (bem. dep Aor.), weil Gott seinem (recht erkannten) Wesen nach Lieben ist. Diese Begründung setzt voraus, dass das erkannte Wesen Gottes unser Wesen notwendig zu einem dem seinen gleichen bestimmen muss, und da Joh. dieses Bestimmtwerden unsers Wesens durch das göttliche eben die Zeugung aus Gott nennt, dass dieselbe durch das (geistgewirkte) Erkennen Gottes vermittelt ist (v. 7). — v. 9. ἐν τούτῳ vorausweisend, wie 3, 24. Das bis dahin unbekannte Lieben Gottes, welches sein Wesen ausmacht (v. 8), ist kundgeworden (ἐφανερώθη, wie 1, 2) in der Sendung des Sohnes, aber nicht nur in der objektiven Thatsache, sondern in unserm Innern (ἐν ἡμῖν), da nur dann

ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. 10 ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. 11 ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. 12 θεὸν οὐδεὶς

von einem Erkennen des göttlichen Wesens, das die Zeugung aus Gott zur Folge hat (v. 7) die Rede sein kann. Daher tritt das *τ. υἱον αὐτου μονογ.* (Joh. 3, 16) mit Nachdruck voran, da nur, wenn der Gesandte als der Eingeborene und darum Einziggeliebte erkannt wird, was nur durch den Geist geschieht, der ihn bekennt als das, was er ist (v. 2), in der Thatsache seines Gesandtseins (bem. das Perf.) die ganze Grösse des göttlichen Liebesopfers und damit das volle Wesen des göttlichen Liebens offenbar wird. Die ganze Grösse dieser Liebe zeigt sich aber ferner nicht nur in der Bestimmung dieser Sendung für die (gottfeindliche) Menschenwelt (*ἀπεστ. εἰς τ. κόσμον*, wie Joh. 3, 17), sondern auch in ihrem höchsten Liebeszweck (*ἵνα*), der sich freilich nur an den Gläubigen verwirklicht. Gemeint ist das wahre Leben (1, 1f. 3, 14), das der Gläubige unmittelbar durch den Sohn empfängt (vgl. Joh. 5, 24. 6, 51. 57). Auch jene Bestimmung dieses Liebeszwecks kann nicht durch die Thatsache als solche, sondern nur durch den Geist in unserm Innern kund werden. — v. 10 nimmt das *ἐν τούτῳ* aus v. 9 auf, um zu sagen, dass in dieser höchsten Liebesoffenbarung nicht nur Gottes Lieben, sondern das Lieben überhaupt, von dem es v. 7 hiess, dass es aus Gott ist, in seinem wahren Wesen offenbar wird. Bem. das durch seine Stellung betonte *ἐστίν*: es ist das Lieben (seinem Wesen nach) verwirklicht nicht in unserm Geliebthaben Gottes (bem. das Perf.), wie es (auf Grund von Deut. 6, 5) doch in allen Frommen vor Christo schon irgendwie vorhanden sein musste oder doch sollte (vgl. Joh. 5, 42), sondern in der geschichtlichen Thatsache (bem. den Aor.), dass er (*αὐτός* im Gegensatz zu *ἡμεῖς*) seine Liebe zu uns in der Sendung seines Sohnes erwies (*ἠγαπήσεν*, wie Joh. 13, 1), der nach 2, 2 als der Urheber der Sühne für unsre Sünde bezeichnet wird, weil in der dazu erforderlichen Hingabe des Sohnes in den Tod seine Liebe sich uns am glänzendsten offenbart. — v. 11. *ἀγαπητοί*) Die aus v. 7 wiederholte Anrede leitet, wie dort, die Ermahnung zum gegenseitigen Lieben ein, das jetzt lediglich als unsre Pflicht erscheint (*οφείλομεν*, wie 3, 16), wenn doch (*εἰ*, wie 3, 13) Gott uns in der Weise (*οὕτως*, wie Joh. 3, 16) geliebt hat, wie v. 9f. gezeigt, nämlich dass er damit das Wesen des Liebens überhaupt als sein eignes Wesen kund gemacht hat. Dabei ist dann wieder wie v. 8 vorausgesetzt, dass die uns so vermittelte Erkenntnis seines Wesens notwendig in uns gleiches Lieben erwecken muss, das ja nach dem betont gestellten *ἀλλήλους* auch dieselben Objekte hat, wie das göttliche. — v. 12. *θεὸν οὐδεὶς*

πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν. 13 ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

πωποτε) wie Joh. 1, 18, nur mit *τεθεαται* (1, 1), das bei Joh. immer ein sinnlich vermitteltes ist, um auszudrücken, dass noch keiner jemals das göttliche Wesen, das ja an sich unsichtbar ist, zum Gegenstand seiner verständnisvollen Betrachtung gemacht hat und so zur Erkenntnis desselben im Sinne von v. 8 gelangt ist (bem. das Perf.). Dass auch hier nach Analogie von Stellen wie 1, 7, 2, 15, 3, 24 nicht das Bleiben Gottes in uns die Folge davon ist, wenn wir einander lieben, sondern vielmehr daraus ersehen wird, ergibt sich daraus, dass damit zugleich das Lieben Gottes (v. 9), dessen Offenbarung mit der Hingabe des Sohnes für uns in seiner Sendung v. 10 begonnen hat, zur Vollendung gekommen ist in uns (*τετελειωμένη*, wie 2, 5). Denn unmöglich kann eine in ihrer Wirkung fortdauernde Thatsache, die in der Vergangenheit liegt (bem. das part. perf.), Folge unsers Liebens sein, zu dem ja nach dem auf v. 7 zurückweisenden v. 10 immer noch ermahnt werden muss. Es handelt sich dabei selbstverständlich nicht um eine Vollendung des göttlichen Wesens an sich, sondern um die höchste Offenbarung seines Liebens an uns, das damit zur Vollendung kommt, dass er sein eignes Wesen (das nach v. 8 Lieben ist) in uns (d. h. in unserm Lieben) verwirklicht. Vgl. zur Sache 3, 1. — v. 18. *ἐν τούτῳ*) kann nicht vorausweisen, wie 2, 3 (in welchem Falle ja *εἶναι* folgen würde), sondern nur rückwärts wie 2, 5, zumal sonst ja die ganze Gedankenkette abgerissen würde. Daran also, dass in dem gegenseitigen Lieben Gottes Lieben an uns sich vollendet, erkennen wir, dass er in uns bleibt. Weil aber der Verf. ganz zu 3, 24 zurückkehrt, nennt er zuvor unser Bleiben in ihm, das überall die Voraussetzung davon bildet. Das zweite, nun natürlich kausale *οτι* kehrt ebenfalls zum Schluss von 3, 24 zurück, doch so, dass jetzt nicht der Geist es ist, durch den Gott in uns bleibt, sondern indem dies Erkennen darauf zurückgeführt wird, dass er uns von seinem Geist (der also auch hier als eine Gabe gedacht ist, die *ἐκ μετρον* gegeben wird, vgl. Joh. 3, 34) zu dauerndem Besitz gegeben hat (*δεδωκεν*, wie 3, 1). Da niemand je Gottes Wesen geschaut (v. 12), so kann nur sein Geist uns bezeugen, dass Gott es ist, der in uns bleibt und seine höchste Liebe offenbart, indem er sein Liebewesen in uns verwirklicht; denn der Geist ist es ja, der uns in der Sendung des Sohnes das Wesen Gottes als Liebe erkennen lehrt (v. 9) und also auch in dem durch ihn bewirkten gegenseitigen Lieben seine höchste Liebesoffenbarung an uns. Damit schliesst der Nachweis, wie auch die Erfüllung des zweiten Grundgebots (3, 23) eine Bürgschaft unsers Heilstandes ist, die freilich in andrer Weise wie das Glauben und Bekennen durch den Geist vermittelt ist, da dieser bei Joh. nie, wie bei Paulus,

14 καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. 15 ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ. 16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύ-

das Prinzip des praktisch sittlichen Lebens, sondern ausschliesslich des Erkennens ist. Durch diese Rückkehr zu dem 3, 24 vom Geiste Gesagten wird der erste Gedankenkreis dieser Ausführung deutlich abgeschlossen.

4, 14—5, 12. Liebe und Glaube als Gewähr der Heilsgewissheit. — *ἡμεῖς*) Der Verf. schliesst sich mit den andern Augenzeugen zusammen (*τεθεάμεθα*, wie 1, 1), deren Zeugnis (*μαρτυροῦμεν*, wie 1, 2) neben das Zeugnis des Geistes tritt (genau wie Joh. 15, 26), um den neuen Ausgangspunkt zu bilden für die nochmalige Betrachtung der Bedeutung, welche die Erfüllung der beiden Gebote (3, 23) für das Christenleben hat. Auch ihr Zeugnis hat zum Inhalt die Sendung des Sohnes (v. 9) durch den Vater, wie Gott hier von vorn herein heisst, weil Jesus selbst am liebsten von dem Vater sprach, der ihn gesandt (Joh. 5, 36. 6, 57. 10, 36), und weil die Augenzeugen an diesem seinem Verhältnis zum Sohne, wie es von Ewigkeit her war (Joh. 17, 24), zunächst Gottes Wesen als Liebe erkannt haben. Aber auch darin, dass er ihn als Erretter der Welt (*σωτῆρα τ. κόσμ.*, wie Joh. 4, 42) gesandt hat, haben sie geschaut und bezeugt, wie sein Wesen (nach seiner der Welt zugewandten Seite) nichts andres als Liebe ist. — v. 15. *ὁς ἐὰν*) vertritt den nom. abs., der mit *ἐν αὐτῷ* in die Konstruktion eingegliedert wird. Das Bekenntnis derer, die auf das Apostelwort hören (v. 6), ist auch hier, wie v. 2, im Gegensatz zu der Irrlehre (2, 22) formuliert, nur dass Jesus hier nicht als der Christ, sondern nach v. 14 gleich als der Sohn Gottes bezeichnet wird, da dieser Name für den Verf. das ewige gottgleiche Wesen des in Fleisch gekommenen *χριστός* bezeichnet (vgl. zu v. 2). Das Festhalten an diesem Bekenntnis beweist ebenso, dass Gott in uns bleibt, wie das gegenseitige Lieben (v. 12). Dass diese Gemeinschaft mit Gott nicht etwa als die Folge des Bekenntnisses, sondern als durch dasselbe erwiesen gedacht ist, erhellt daraus, dass von dem Bleiben Gottes in uns erst auf seine Voraussetzung (v. 13, vgl. 3, 24) zurückgeschlossen wird. Obwohl also der Verf. zunächst vom Lieben handeln will, wird doch vorausgeschickt, dass das auf das apostolische Zeugnis (v. 14) sich gründende Bekenntnis, das dasselbe erst als ein erfolgreiches beweist, aus derselben Quelle stammt, wie die Liebe (v. 12), um die unzertrennliche Zusammengehörigkeit der beiden Seiten der einheitlichen *ἐντολὴ* 3, 23 zu betonen. — v. 16. *καὶ ἡμεῖς*) fasst die Augenzeugen v. 14 mit denen zusammen, die sich zu ihrer Lehre bekennen (v. 15), weil dies Bekenntnis zeigt, dass auch sie mit jenen zu dem dauernden Besitz der Erkenntnis und des Glaubens an die göttliche Liebe gelangt sind (bem. die Perf.). Durch den Hinzutritt des zuversichtlichen

καμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει, καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. 17 ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμέν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. 18 φόβος

Überzeugtseins zu dem Erkennthaben (vgl. auch Joh. 17, 8) erlangt dieses erst seine volle Gewissheit. Worauf aber der Verf. eigentlich hinauswill, zeigt das hinzutretende *ἐν ἡμῖν*, das auf v. 12 zurückweist, da die Liebe Gottes doch erst ganz erkannt wird, wenn sie nicht nur in der Sendung Christi, sondern auch in dem, was Gott durch dieselbe (wenn sie auf Grund des apostolischen Zeugnisses und des Bekenntnisses zu ihm in ihrer ganzen Bedeutung erkannt wird) in uns gewirkt hat, erfahren wird, weil sie dann erst in uns selbst ihr Wesen hat (vgl. Joh. 17, 26), sich in uns nach v. 12 vollkommen realisiert, weshalb der Apostel nun, wie triumphierend, zu dem zurückkehren kann, was v. 8 als das Wesen Gottes bezeichnete: Gott ist Lieben. Dann freilich ist klar, dass, wer im Lieben bleibt, eben damit in Gott bleibt, der ja Lieben ist, und dass mit der Liebe, die in ihm ist, Gott selbst in ihm bleibt. Dass unser Lieben also die Gewähr unsers Heilstandes ist, bedarf freilich keines Nachweises mehr, wenn auf Grund der eigenen persönlichen Erfahrung Gottes Wesen als Liebe erkannt und geglaubt ist. — v. 17. *ἐν τούτῳ* rückweisend wie v. 13: in diesem mit dem Bleiben in Gott identischen Bleiben in der Liebe ist das Lieben zur Vollendung gekommen (2, 5) unter uns (2, 19), d. h. inmitten der gläubigen Bekennergemeinde. Da diese Vollendung unsers Liebens aber, wie alles Lieben (vgl. v. 7, 12), von Gott in uns gewirkt ist, so kann auf die Absicht reflektiert werden, die Gott dabei gehabt hat. Damit kommt der Verf. direkt auf den Hauptpunkt, von dem seine ganze Erörterung ausging, auf die freudige Zuversicht unsrer Heilsgewissheit (3, 21), nur dass dieselbe hier in ihrer letzten Bewährung am Tage des Gerichts (II Petr. 2, 9. 3, 7) aufgefasst wird, wie 2, 28, wo dieselbe ja auch von dem Bleiben in Gott abhängig gemacht war, wie hier von dem damit als identisch erkannten Bleiben in der Liebe. Diese Zuversicht kann natürlich nur durch dasselbe begründet werden (*οτι*), worauf das *ἐν τούτῳ* zurückwies (auf das Bleiben in Gott), nur dass dasselbe nach seiner Analogie mit dem Sein des erhöhten Christus (*καθ' ἑαυτ.*, wie 3, 3. 7) charakterisiert wird, dessen Sein im Vater die Jünger ja gerade nach seiner Erhöhung erst ganz erkennen (Joh. 14, 20) und nach Joh. 17, 21 teilen sollten. Ist die Erfüllung dieser Verheissung durch ihr Bleiben in der Liebe sichergestellt, so gehören sie der gottfeindlichen Menschenwelt (Joh. 16, 11), in deren Mitte sie gegenwärtig noch leben, nicht mehr an und können dem Gericht, dem dieselbe verfällt, nicht verfallen, weil sie ja in demselben Verhältnis zu Gott stehen, wie der bereits zu seiner Herrlichkeit eingegangene Christus. — v. 18. *φόβος*) vgl. I Petr.

οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλὰ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. 19 ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. 20 εἰάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν εἶώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ εἶώρακεν οὐ

1, 17. Der allgemeine Satz, dass Furcht, die den andern flieht, nicht in der Liebe ist, die nach ihm verlangt, wie seine folgende Erläuterung, soll kontextmässig auf die Furcht vor dem Richter (v. 17) angewandt werden, auf den sich ja unser Lieben (v. 16) immer zunächst richten muss (vgl. auch 2, 5). Die vollkommene (τελεία, wie Jak. 1, 4) Liebe hat nicht nur keine Furcht in sich, sie duldet sie auch nicht neben sich, sondern treibt sie aus (ἐξω βάλλει, vgl. Joh. 15, 6), weil die Furcht ihre Strafe (κόλασιν, wie Ezech. 14, 3f. Mt. 25, 46) eben darin hat, dass sie das Liebesverhältnis stört und den Genuss desselben trübt. Bem. die subjektive Wendung in der Umkehrung des Hauptsatzes: wer sich fürchtet, so dass seine Liebe die Furcht noch nicht ausgetrieben hat, der ist nicht zur Vollkommenheit gelangt in der Liebe. In wem also die Liebe zur Vollendung gekommen ist (v. 17), der kann auch keinerlei Furcht mehr haben, selbst dem Richter gegenüber, sondern nur volle Freudigkeit. — v. 19. ἡμεῖς) mit starkem, durch das Asyndeton gehobenen Nachdruck im Gegensatz zu ο φοβούμενος: wir sind nicht solche, die sich fürchten, wir lieben (Indic.). Das Objekt fehlt mit Absicht, weil es sich, wie v. 16, um das Lieben überhaupt, also ebenso um das Lieben Gottes (v. 18), wie um die Bruderliebe (v. 17) handelt. Darum kann auch der Begründungssatz (οτι) nicht etwa unser Lieben als eine durch die göttliche Liebe motivierte Gegenliebe bezeichnen wollen, sondern er hebt hervor, dass Gott (αυτος), an den bei der χριστις v. 17, wie bei dem φοβος v. 18 gedacht war, mit dem Lieben den Anfang gemacht (vgl. v. 7, 10), was das πρῶτος noch stärker ausdrückt, als das Adv. (bem. den Aor., der die abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit bezeichnet), so dass all unser Lieben nur die Wirkung seines unsrerseits erfahrenen Liebens (v. 16) von der Sendung des Sohnes (v. 10) bis zur Vollendung seines Liebens an uns (v. 12) und eben darum ein vollkommenes (v. 17) ist. — v. 20 zeigt, wie zu diesem αγαπαν die Bruderliebe ebenso notwendig gehört, wie die Gottesliebe. Zu εαν τις ειπη vgl. 1, 6, zum οτι rec. 2, 4. Das, wie 2, 9, nachdrücklich vorantretende Objekt zeigt, dass der Bruderhass als das grellste (den krassesten inneren Widerspruch in sich tragende) Widerspiel der Bruderliebe nur gewählt ist, damit von ihm evident werde, dass er ein Lügner (2, 4) ist, d. h. mit Bewusstsein die Unwahrheit sagt, weshalb auch im Begründungssatz nur von dem Nichtlieben des Bruders (ο μη αγαπ., wie v. 8), der ja seinem Wesen nach Liebe verlangen kann (vgl. 2, 10), geredet wird. Das ον εωρακεν (1, 1) weist darauf hin, dass er den Bruder stets

δύναται ἀγαπᾶν. 21 καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

V, 1 πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. 2 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς

als das nächstliegende Objekt des Liebens vor Augen hat, und schliesst aus der grösseren Leichtigkeit der Bruderliebe, dass, wer ihn nicht einmal liebt, Gott, den er nicht gesehen hat und sieht (vgl. v. 12), sicher nicht lieben kann. Bem. das mit Nachdruck vorantretende Objekt. — v. 21. καὶ) Die Untrennbarkeit der Bruderliebe von der Gottesliebe liegt aber nicht nur in der Natur der Sache, sondern beruht auch auf einem ausdrücklichen Gebote Gottes. Zu dem vorausweisenden ταύτην vgl. 1, 5, 3, 11, zu ἔχομεν ἀπο 2, 20, zu ἵνα 3, 23. Das αὐτοῦ kann kontextmässig nur auf Gott gehen, obwohl an die Offenbarung des göttlichen Willens durch Christum (Mt. 22, 37 ff.) gedacht ist. Bem. die Rückkehr zu 3, 23, welche die Nachweisung, dass das Lieben (in seinen beiden unzertrennlichen Formen) die Gewähr unsrer Heilsgewissheit ist (v. 16 f.), abschliesst.

5, 1—12 ist der zweite Teil dieses Abschnitts, der vom Glauben als der Gewähr unsrer Heilsgewissheit handelt, wie der erste 4, 16—21 von der Liebe, obwohl er, wie dieser (4, 14 f.), im Eingange nachdrücklich die Unzertrennlichkeit beider hervorhebt (v. 1 f.). — ο πιστευων) Da das Glaubensobjekt im direkten Gegensatz gegen die These der Antichristen (2, 22) formuliert wird, ist nicht an den grundlegenden Glaubensakt, das πιστεῖναι 3, 23, sondern an das dauernde Festhalten des Glaubens im Gegensatz gegen die Irrlehre gedacht, das, wie die Überwindung derselben (4, 4), auf das Gezeugtsein aus Gott zurückgeführt werden muss. Da dieses nun naturnotwendig ein Liebesverhältnis zwischen dem Erzeugten und dem Erzeuger setzt, so kann Joh. mit dem Satze, dass dieses ebenso notwendig die Miterzeugten mit umfasst, an 4, 20 f. anknüpfen, da ja nach 4, 7 die Bruderliebe ebenso das Gezeugtsein aus Gott voraussetzt, wie hier das Festhalten des Glaubens. — v. 2. ἐν τούτῳ) rückweisend, wie 2, 5: an diesem Naturgesetz erkennen wir, dass das Lieben der Gotteskinder (also der Miterzeugten v. 1) allemal dann eintritt, wann oder sobald als wir (οταν c. conj.) Gott (also den Erzeuger v. 1, mit Nachdruck vorangestellt) lieben. Da jenes Naturgesetz aber durch ausdrückliches göttliches Gebot sanktioniert ist (4, 21) und seine Vollziehung von der Erfüllung dieses Gebotes abhängt, setzt der Verf. κ. τ. ἐντολας αὐτ. ποιῶμεν hinzu, worin ausdrücklich statt des sonst geläufigen τηρεῖν (2, 3 ff.) die thätige Bewährung der Gottesliebe in der Erfüllung seines Willens be-

ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν. 3 αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν, 4 ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. 5 τίς ἐστιν δὲ ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ; 6 οὗτός ἐστιν ὁ

tont wird (vgl. den Gegensatz in 4, 20). — v. 3. αὕτη vorausweisend, wie 1, 5, begründet nur die in v. 2 liegende Voraussetzung aus 2, 5, wonach die Liebe zu Gott in dem umfassenden Halten seiner Gebote überhaupt (vgl. Joh. 14, 31) besteht, d. h. sich bewährt. Der Satz mit *ἵνα*, obwohl ein Sollen enthaltend (3, 11), das in und mit der Liebe zu Gott gegeben ist, bleibt doch reiner Expositionssatz zu αὕτη (vgl. Joh. 4, 34. 6, 29. 17, 3). Nach dem Kontext gilt es natürlich nur von den Gottliebenden, dass für sie die Gebote nicht schwer (βαρ., wie Exod. 18, 18. Mt. 23, 4. 23) sind, da sie nur, wenn ihre Erfüllung unsre Kraft übersteigt, als eine drückende Verpflichtung (schwere Last) empfunden werden. Zur Sache vgl. Mt. 11, 28f. — v. 4. παν wie Joh. 6, 37. 39. 17, 2. Der neutrische Ausdruck bezeichnet die aus Gott gezeugten Personen (zu denen nach v. 1 der Gläubige, wie der Liebende gehören) der Kategorie nach als die die (gottfeindliche) Menschenwelt (2, 2) überwindende Macht, weil nur, wenn die von ihr ausgehende Versuchung zur Übertretung aller Gebote Gottes (also insbesondere auch der beiden Grundgebote) für die Gottgezeugten überwindbar ist (νικ., wie 2, 13f.), was daraus von selbst folgt, dass in den Gottgezeugten Gott wirksam ist und bleibt (bem. das part. perf.), dieselben nicht schwer sein können. Dass aber der Verf. und die Leser aus Gott gezeugt sind, erhellt daraus, dass ihr Glaube, wie er v. 1 formuliert ist, sich tatsächlich als die Macht erwiesen hat, welche die Welt, d. h. die von ihr ausgehende Irrlehre besiegt. Zu dem auf *ἡ πίστις ἡμῶν* vorausweisenden αὕτη vgl. v. 3. Das *ἡ νίκη* (I Makk. 3, 19. II Makk. 10, 28) steht nach bekannter Metonymie (vgl. Joh. 11, 25) für die den Sieg über die Welt erringende Macht, und das part. aor. *νικήσασα* weist auf die geschichtliche Thatsache ihrer Weltüberwindung (νικ. τ. κόσμ., wie Joh. 16, 33) hin, welche sich in der Ausstossung der Irrlehrer (4, 4) vollzogen hat. Damit kommt der Verf. zu dem Hauptthema zurück, wovon dieses Stück nach v. 1 handeln soll, zum Glauben. — v. 5. τίς ἐστὶν vgl. 2, 22, kehrt zu v. 1 zurück, indem der Gläubige eben durch diese Überwindung der Welt sich nach v. 4 als von Gott gezeugt bewährt. Da aber das Gottgezeugtsein nur im Heilsstande möglich ist, so ist der Glaube (ebenso wie die Liebe) die Gewähr unsers Heilsstandes. Der Gegenstand des Glaubens wird aber, wie v. 1, im Gegensatz zu der Irrlehre 2, 22 formuliert, da der *χριστός*, dessen Identität mit dem geschichtlichen Jesus sie leugnete, für den Verf. bereits der ewige gottgleiche Sohn ist. — v. 6 führt diesen Gegensatz weiter aus, indem von dem Jesus,

ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια· 7 ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, 8 τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ

von dessen Identität mit dem Sohne jeder Gläubige überzeugt ist (οὗτος, auf v. 5 zurückweisend), gesagt wird, dass er der sei, dessen geschichtliches Auftreten (2, 18. 4, 3) bekanntermassen durch Wasser und Blut hindurchging. Diese bekannte geschichtliche Person, welche im Jordan getauft ward und am Kreuze eines blutigen Todes starb, bezeichnet die nachgebrachte Apposition zu οὗτος als den Jesus, den die Gemeinde als ἰησ. χρ., d. h. als den mit dem Gottessohne identischen χριστός bezeichnet. Die nachgebrachte Näherbestimmung zu ο ἐλθὼν liegt nicht im Wechsel der Präposition (der sachlich bedeutungslos ist), sondern darin, dass die Irrlehrer noch allenfalls zugeben konnten, dieser Jesus Christus sei in dem Wasser (an das bei δι' ὕδατος gedacht war, daher der Art), d. h. in der Taufe gekommen, sofern ja in ihr sich der himmlische Christus mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber sicher nicht ἐν τ. υδ. καὶ ἐν τῷ αἵματι, da derselbe sich jedenfalls vor dem blutigen Tode von dem Menschen Jesus schied, während den Gläubigen alles daran lag, dass gerade der Sohn Gottes am Kreuze gestorben (4, 10), sein am Kreuze vergossenes Blut das Blut des in Fleisch gekommenen Jesus Christus war (4, 2). Soll sich aber der Glaube als der weltüberwindende (und darum durch die Zeugung aus Gott im Heilsstande gewirkte) bewähren, so muss er für die von ihm behauptete Thatsache der Welt gegenüber auch ein Zeugnis aufzuweisen haben, und das hat er, da der von Gott allen Gläubigen mitgeteilte Geist (3, 24) das Zeugende ist (zum Neutr. vgl. v. 4), d. h. das, wodurch uns spezifisch bezeugt wird, dass der getaufte und am Kreuz gestorbene Jesus der Gottessohn oder χριστός sei, wie Jesus selbst Joh. 15, 26 gesagt hat, dass er von ihm zeugen werde. Der Geist kann es aber, weil er, wie Jesus selbst (Joh. 14, 6) die Wahrheit (d. h. nach ähnlicher Metonymie, wie ἡ νύκx v. 4, Vermittler der Wahrheit) ist, die er aus unmittelbarer Anschauung kennt (Joh. 16, 13), und von der er darum zeugen kann. — v. 7. οτι) begründet, was in v. 6 indirekt liegt, dass es Wahrheit ist, was er bezeugt, daraus, dass, wie nach der Rechtsregel Deut. 17, 6. 19, 15 zur endgültigen Verbürgung einer Thatsache zwei oder drei zusammenstimmende Zeugen gehören, auch hier drei sind, die da zeugen, wodurch der Geist erst personifiziert und in eine Reihe mit zwei andern Zeugen gestellt wird. — v. 8 erläutert dies dahin, dass neben ihm die beiden v. 6 durch ὕδωρ und αἷμα bezeichneten geschichtlichen Thatsachen seines Lebens als Zeugen auftreten. Da diese aber allein von den Augenzeugen bezeugt werden können, so kehrt damit der Verf. zu dem Ausgangspunkt dieses ganzen Abschnitts 4, 14 zurück, wo auch neben das Zeugnis des Geistes (der in uns das rechte Bekenntnis,

καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. 9 εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 10 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ

wie die Liebe wirkt) das Zeugnis der Augenzeugen trat (wie Joh. 15, 26f.), von dem 4, 16 gezeigt war, wie es das Lieben wirkt, und nun gezeigt wird, wie es den Glauben zum weltüberwindenden macht. Die durch die Augenzeugen bezeugten Thatsachen sind aber die Taufe, welche durch die bei ihr erfolgte Geistesmitteilung die Gottessohnschaft Jesu bezeugt (Joh. 1, 32), und sein blutiger Tod, welcher durch die Unterlassung des Beinzerbrechens und den Lanzenstich die Messianität (Joh. 19, 35ff.), d. h. im Sinne des Verf. ebenfalls seine Gottessohnschaft bezeugt. Die Übereinstimmung dieser drei Zeugen, welche als Verbürgung ihrer Wahrscheinlichkeit gefordert wird, wird aber noch ausdrücklich dadurch hervorgehoben, dass diese drei (bem. den rückweisenden Art.) mit ihrem Zeugen auf das eine Ziel (die Bezeugung seiner Gottessohnschaft) gerichtet sind. Zu dem *εἰσιν εἰς* vgl. das analoge *ἐστὶν πρὸς* Joh. 11, 4. — v. 9. *εἰ* wie 3, 13, setzt den thatsächlich überall vorkommenden Fall, dass wir nach der dem Verf. v. 7 vorschwebenden Rechtsregel ein durch Zusammenstimmen dreier Zeugen bekräftigtes Zeugnis von Menschen als gültig annehmen (Joh. 3, 11. 32f.). Das *μείζων* (3, 20. 4, 4) heisst hier nach dem Kontext: grösser an Beweiskraft, und das *οτι* begründet, genau wie v. 7, dass der Allgemeinsatz, das Zeugnis Gottes sei grösser als das Menschenzeugnis, auf den vorliegenden Fall Anwendung leidet. Dann weist aber das *αὕτη ἐστὶν* rückwärts (wie 2, 25) auf das Zeugnis der drei Zeugen (v. 7f.) und sagt von ihm aus, dass es das Gotteszeugnis sei, das seiner Natur nach grösser als jedes Menschenzeugnis ist, weil Gott in ihm ein dauernd gültiges Zeugnis abgelegt hat (bem. das Perf. *μεμαρτύρηκεν* und dazu Joh. 1, 34) in betreff seines Sohnes. Hinsichtlich des Geisteszeugnisses ist das von selbst klar (vgl. 3, 24), aber auch das Zeugnis des Wassers beruht ja auf einem Gotteswort an den Täufer (Joh. 1, 33), wie das des Blutes auf dem Gotteswort der Schrift (Joh. 19, 36f.), das nach Joh. 5, 37 ein direktes Gotteszeugnis ist. — v. 10 zeigt, wie die Erörterung des dreifachen Gotteszeugnisses (v. 6—9), wodurch der Glaube die Welt überwindet, doch nur den Übergang bildet zu einem andersartigen Zeugnis, wonach der Glaube die Gewähr der Heilsgewissheit in sich selber trägt. — *ο πιστεύων εἰς* ist der Sache nach gleich dem *ο πιστ. οτι* v. 5, also das Überzeugtsein in Beziehung auf den Sohn Gottes oder die Gottessohnschaft Jesu, welches in dem zweiten Grundgebot 3, 23 gefordert wird. Hier ist nicht mehr von dem Gotteszeugnis v. 9 die Rede, sondern gerade davon, dass der Glaube, nachdem er einmal durch dies Gotteszeugnis entstanden, jener drei Zeugen nicht mehr bedarf, weil der Gläubige das in Rede stehende Zeugnis (vgl. Joh. 5, 34) für die Gottessohnschaft Jesu

ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ· ὁ μὴ πιστεῖων τῷ Θεῷ ψεύστην πεποιθήκει αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 11 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ὁ Θεὸς ἡμῖν, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. 12 ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

in seinem Innern hat. Zu der Vernachlässigung der Reflexion in *ἐν αὐτῷ* vgl. 3, 15. Das *ο μὴ πιστεῖων τῷ Θεῷ* zeigt klar, dass im Gegensatz dazu (also in dem *ο πιστεῖων εἰς τ. υἱόν τ. θ.*) ein Glaube gedacht ist, der dadurch entsteht, dass man dem Gotteszeugnis Glauben schenkt und dadurch Gott für wahrhaftig erklärt, während, wenn man ihm diesen Glauben verweigert (bem. die subj. Negation), man Gott, der dies Zeugnis ablegt, zum Lügner gemacht hat (vgl. 1, 10) und, so lange man im Unglauben bleibt, beständig macht (bem. das Perf.), weil man thatsächlich ungläubig geblieben ist (bem. die obj. Negation) mit Bezug auf sein v. 9 erwähntes Zeugnis. Diese scheinbare Rückkehr zu v. 9 soll nur erklären, warum die Aussage über das Zeugnis, das man in seinem Innern hat, auf den Gläubigen beschränkt wurde; denn dass ein solcher Frevler an Gott es nicht haben kann, erhellt aus dem, was sofort über dies Zeugnis gesagt wird. — v. 11. *κ. αὕτη ἐστίν*) vorausweisend, wie 1, 5. Gemeint ist aber wieder nicht das Gotteszeugnis v. 9, sondern das Zeugnis, das nur der Gläubige in seinem Innern hat, indem ewiges Leben (bem. das nachdrückliche Voranstehen des Objekts), wie es der Gläubige unmittelbar besitzt (Joh. 6, 40. 47), Gott selbst uns (den Gläubigen) gegeben hat, der es ja dem nicht geben wird, der ihn zum Lügner macht. Das noch von *οτι* abhängige *καὶ* führt die Begründung fort, sofern dies Zeugnis ein Zeugnis für die Gottessohnschaft Jesu ist, weil das Leben, das uns Gott gegeben, in dem Sohne begründet ist (Joh. 3, 15), der wegen seines einzigartigen Verhältnisses zum Vater im Besitz dieses Lebens ist (Joh. 5, 26. 6, 57) und darum dasselbe vermitteln kann. — v. 12. *ο ἔχων τ. υἱόν*) Nur wer in Jesu den gottgleichen Sohn erkennt, der hat den Sohn, schaut in ihm den Vater (Joh. 14, 9) und hat, weil dieses Gottschauen an sich schon das ewige Leben ist (Joh. 17, 3), das wahre Leben. In der antithetischen Parallele entspricht der Hinzufügung von *τοῦ Θεοῦ* die Voranstellung von *τὴν ζωὴν*, weil Gott doch zuletzt die Quelle des Lebens ist (Joh. 5, 26), das man in und mit dem Sohne empfängt, und darum der es nicht haben kann, der Gott zum Lügner macht (v. 11). Hat aber der Gläubige bereits das wahre Leben, so ist damit die denkbar höchste Gewähr der Heilsgewissheit gegeben, da für ihn die Entscheidung über Leben und Tod, Heil und Verderben bereits eingetreten, wie für den, der im Lieben der vollen Gottesgemeinschaft gewiss wurde (4, 16 ff.).

13 Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. 14 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐὰν τι αἰτῶμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν. 15 καὶ ἐὰν οἶδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν, ὃ ἐὰν αἰτῶμεθα, οἶδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα

5, 18—21. Der Briefschluss. — ταῦτα) geht auf v. 11f., da nur das dort Geschriebene ihnen zum vollen Bewusstsein bringen kann (ἵνα εἰδῆτε, vgl. 2, 29), dass sie, an die er schreibt, ewiges Leben haben (bem. die Betonung des αἰων. durch die gesperrte Stellung), weil sie, wie das nachdrücklich an den Schluss gestellte τοῖς πιστεύουσιν (εἰς τὸ ὄνομα, wie Joh. 1, 12. 2, 23, synonym mit τῷ ὀνομ. 3, 23) sagt, eben die Gläubigen sind, von denen er v. 10f. gesagt, dass sie das Zeugnis in sich haben, das in der Erfahrung des mit dem Glauben unmittelbar gegebenen ewigen Lebens besteht. Damit beginnt aber der Briefschluss, weil auf diese Gewissheit die durch 3, 7—24 eingeleitete Haupterörterung des Briefes (4, 1—5, 12) hinauswollte. Freilich ist hier nur noch vom Glauben die Rede; aber zum Lieben muss ja immer wieder ermahnt werden (3, 18. 4, 7. 11), wenn dasselbe die Gewähr der Heilsgewissheit sein soll, während der Glaube sie in dem mit ihm unmittelbar gegebenen Heilsbesitz schon in sich selber trägt. — v. 14 setzt ohne weiteres voraus, dass mit dem Bewusstsein dieses schon gegenwärtigen Heilsbesitzes die freudige Zuversicht im Verkehr mit Gott, von der die Haupterörterung 3, 21 ausging, gegeben ist; denn das καὶ knüpft, als ob von ihr schon die Rede gewesen wäre, nur noch eine nähere Bestimmung über sie an, auf die das αὕτη, wie v. 11, vorausweist. Danach besteht dieselbe (d. h. sie wird erprobt) in der auch 3, 22 damit stets verbundenen Gebetserhörung. In der 1. pers. plur. schliesst sich der Verf. fortan mit den Lesern zusammen, in denen er voraussichtlich den nach v. 13 intendierten Zweck erreicht hat. Bem. den bedeutungslosen Wechsel des αἰτεῖσθαι mit αἰτεῖν (3, 22), wie Jak. 4, 2f. vgl. mit 1, 5f., Joh. 15, 7. 16, 26 vgl. mit 15, 16. 16, 23f. Der Zusatz κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (2, 17) enthält keine beschränkende Bedingung der verheissenen Erhörung, sondern nur die selbstverständliche Voraussetzung derselben, wonach der erhörlich Betende ein solcher ist, der in allem Gottes Willen thut (3, 22) und so auch seinem Willen gemäss betet. Zu ἀκούειν c. gen. vom empfänglichen Hören (4, 5f.), das beim Gebet das Erhören einschliesst, vgl. Joh. 9, 31. 11, 41f. — v. 15 löst die scheinbare Schwierigkeit, dass v. 14 mit der παρρησία die Erhörung selbst (und nicht bloss die Gewissheit der Erhörung) identifiziert zu werden scheint. Die inkorrekte Verbindung des εἰν mit dem Indic. οἶδαμεν soll wohl die Korrespondenz mit dem folgenden οἶδαμεν noch nachdrücklicher hervortreten lassen. Dieser Bedingungssatz nimmt nämlich lediglich den Begriff der παρρησία auf, die eigentlich darin besteht, dass wir wissen, wie Gott

ἃ ἤτήκαμεν ἀπ' αὐτοῖ. 16 εἰάν τις ἰδῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσῃ καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρ-

uns erhört, was immer wir bitten (vgl. zur Sache Joh. 11, 42); aber dies Wissen ist unmittelbar identisch mit dem Wissen, dass wir das Erbetene stets bereits besitzen. Darum steht das *εχομεν* mit Nachdruck voran, und werden die *αιτηματα* (I Reg. 3, 5. Dan. 6, 7. 13) noch ausdrücklich erläutert durch *α ητηκαμεν* (bem. die Rückkehr zum Act.). In der scheinbaren Tautologie liegt wirklich die erwartete Lösung; denn das Erbetene, das, wenn wir es erbitten, uns doch eben noch mangelt, verwandelt sich für die Gebetszuversicht stets unmittelbar in ein (mittels der Gewissheit der Erhörung ideell) Besessenes, so dass jene Zuversicht unmittelbar mit der Gebetserhörung identifiziert werden kann. Das *απ αυτου* gehört zu *εχομεν*, wie 2, 20 (vgl. 2, 27. 3, 22). — v. 16 zeigt, warum der Verf. noch einmal auf die Bewährung der Heilsgewissheit in der Gebetserhörung zu sprechen kam (v. 14f.), weil man kraft derselben sogar die durch die Sünde eingetretene Störung des Heilsbesitzes beim andern, wo dieser sie nicht selbst auf dem 1, 9. 2, 1f. gewiesenen Wege aufhebt, seinerseits aufheben kann, wenn auch nicht ohne Ausnahme. Die Verbindung des Verb. mit dem subst. verb. (*αμαρτ. αμαρτ.*, wie Lev. 5, 6. Ezech. 18, 24) dient nur dazu, diese Ausnahme auszuschliessen; denn nur von dem Falle soll zunächst gesprochen werden, wenn einer seinen Bruder eine Sünde begehen sieht, die nach seinem Urteil (bem. die subj. Negation) keine Sünde zum Tode (*προς θανατον*, wie Joh. 11, 4, zur Sache vgl. Num. 18, 22. Hebr. 10, 26ff.) ist. Da nur die definitive Glaubensverweigerung zum unwideruflichen Tode führt (Joh. 8, 24), so kann die Todsünde nur der Abfall vom Glauben (vgl. 2, 19) oder (was nach allen Ausführungen des Briefes ohne einen solchen gar nicht eintreten kann) der prinzipielle Libertinismus sein. Wo diese Todsünde nicht begangen, da setzt der Verf. als selbstverständlich voraus, dass der christliche Bruder, sobald er seinen Bruder sündigen sieht, für ihn bitten wird, damit Gott in ihm Erkenntnis seiner Sünde (1, 8) und gläubiges Verlangen nach der Sündensühne in Christo (2, 1f.) wirke. Ist nur die Gläubige der Erhörung seines Gebetes gewiss (v. 15), so wird er dem Bruder durch seine Fürbitte Leben geben (vgl. Jak. 5, 20), d. h. er wird dadurch die göttliche Gnadenwirkung herbeiführen, durch welche der Bruder in den Heilsstand gelangt (v. 11f.), in dem er in vollem Sinne doch noch nicht gewesen sein kann, wenn er überhaupt noch sündigt. Das *τοῖς αμαρτανουσιν* ist eine inkorrekte Apposition zu *αυτω*, welche die Absicht hat, den Gedanken dahin zu verallgemeinern, dass dies überhaupt nur eintreten kann bei solchen, welche (d. i. wenn sie) nicht zum Tode gestündigt haben, worüber das Urteil des einzelnen (vgl. *εαν τις ιδη κτλ.*) auch irren kann. Daher folgt noch einmal die ausdrückliche Aussage, dass es eine Sünde zum Tode

τία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. 17 πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.

18 οἶδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν, καὶ ὁ ποτηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. 19 οἶδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν,

giebt (bem. das vorantretende *ἐστιν* mit Verbalbedeutung, vgl. Joh. 5, 45), von der er nicht rede. Zu *ἵνα* vgl. 3, 11. 23. 4, 21, zu *ἐρωτήσῃ* Joh. 4, 40. 14, 16. In der Verheissung, die er solchem Bitten gegeben, lag indirekt die Aufforderung, dass man bitten solle; eine solche spricht er für diesen Fall nicht aus, weil das Gebet unerhörbar wäre (vgl. Hebr. 6, 4ff.). Das auf das grammatisch zunächst stehende Subjekt bezogene *ἐκείνης* zeigt, dass dem Verf. die Sünde, die nicht zum Tode führt, doch das Hauptsubjekt ist, dass er jener nur als eines Ausnahmefalls gedenkt, in dem man es sich selbst zuzuschreiben hat, wenn eine Bitte unerhört bleibt. — v. 17. *πᾶσα ἀδικία*) vgl. 1, 9. Da jede Abweichung von dem normalen gottwohlgefälligen Wesen, der *δικαιοσύνη* (2, 29. 3, 7), Sünde ist und es darunter auch Sünde giebt, die thatsächlich nicht Todsünde ist (bem. die objektive Negation), so bleiben der Fälle immer noch genug übrig, wo jene der Fürbitte gegebene Verheissung statt hat.

5, 18—20. *οἶδαμεν*) vgl. 3, 2. 14. Der empirischen Thatsache gegenüber, von der v. 16f. ausging, dass ein solches Ständigen oft genug vorkommen wird, verwahrt der Verf. seine Grundanschauung, wonach bei jedem, der in vollem Sinne ein aus Gott Gezeugter (bem. das part. perf.) ist, dieser Fall nicht vorkommt (3, 9). Das *ἀλλὰ* ist nicht mehr von *οὐ* abhängig, weil es der Sache nach den Grund der eben ausgesprochenen Gewissheit enthält. Absichtsvoll unterscheidet der Verf. das part. aor. *γεννηθεὶς* von dem part. perf. *γεγεννημένος*: wer einmal aus Gott gezeugt ist, der bewahrt sich selbst (*τηρεῖ ἑαυτόν*, wie Jak. 1, 27) vor jeder feindseligen Macht, welche jene Gotteswirkung aufheben könnte, und wird dadurch eben ein solcher, welcher durch sie dauernd bestimmt ist. Die einzige gottfeindliche Macht, die dies thun will, ist aber der Teufel (*ὁ πον.*, wie 2, 13), und dieser ist der Selbstbewahrung des aus Gott Gezeugten gegenüber so ohnmächtig (vgl. Jak. 4, 7), dass er ihn auch nicht einmal anrühren kann (*ἅπτεται*, vgl. Psal. 105, 15. Sach. 2, 12), geschweige denn irgendwie schädigen. Zur Sache vgl. Joh. 14, 30. — v. 19. *οἶδαμεν*) nimmt das *οἶδαμεν* v. 18 auf, um zu konstatieren, dass das dort Gesagte auf ihn und die Leser zutrefte, die ja nach 4, 4. 6 aus Gott her (also *γεγεννημένοι*) sind, während von der gottfeindlichen Welt in ihrer Gesamtheit (*ὁ κόσμος ὅλος*, vgl. 2, 2) das Gegenteil gilt. Die zweite Vershälfte bringt, wie die von v. 18, zu der sie einen Gegensatz bildet, einen selbständigen Satz. Bei der Welt kommt ein Anrühren des Teufels gar nicht mehr in Frage, weil sie ganz und gar in seiner Gewalt liegt, ihr

καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. 20 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ

machtlos dahingegeben ist. — v. 20. οἶδαμεν δε) erläutert mit dem näherbestimmenden δε, wiefern wir das v. 19 Gesagte wissen können trotz der v. 16f. erörterten, damit scheinbar im Widerspruch stehenden Fälle. Das ηκει (Joh. 8, 42) entspricht dem damit verbundenen Perf. δέδωκεν und bezeichnet daher nicht die Thatsache seiner Menschwerdung, sondern sein Gekommensein und Dasein als die Ursache davon, dass uns dauernd die Fähigkeit der Gotteserkenntnis verliehen ist. Zu διανοία im Sinne von Erkenntnisvermögen vgl. Prov. 2, 10. Eph. 4, 18, zu ἵνα als reine Umschreibung des inf. epexeg. (wie hier noch ausdrücklich durch den damit verbundenen Ind. angedeutet) Joh. 17, 3. Dass Gott ὁ ἀληθινός schlechthin heisst, erklärt sich nur daraus, dass sofort auch der Sohn Gottes, in dem sein Wesen offenbar (und darum erkennbar) geworden, ebenfalls als der, welcher diesem Wesen wirklich und vollkommen entspricht, bezeichnet werden soll. — καὶ) beginnt wie das καὶ v. 19 einen selbständigen, nicht mehr von οὐ abhängigen Satz; denn dass wir mit unserm ganzen Sein in Christo wurzeln (3, 6), ist die unmittelbare Thatsache christlicher Erfahrung, die dem Bewusstsein von der Ermöglichung der Gotteserkenntnis durch ihn zur Seite tritt. Das ἐν τῷ υἱῷ αὐτ. kann nur Apposition zu dem ἐν τ. ἀληθ. sein, da der ohnehin harte Wechsel der Bedeutung von ἐν (auf Grund von, durch Vermittlung) gegen allen johanneischen Sprachgebrauch wäre. Eben darum ist ja Gott vorher nicht ὁ ἀληθ. θεός (wie Joh. 17, 3), sondern ὁ ἀληθ. genannt, um den Sohn, in dem wir sind, wenn wir in ihm Gott selber erkennen und haben, nun auch mit ganz demselben Prädikat zu bezeichnen. Um die Berechtigung dieser Identifizierung sicherzustellen, wird eben noch das οὗτος ἐστὶν καὶ. hinzugefügt. Dasselbe kann nämlich nur auf Christum gehen, da es, auf Gott bezogen, zumal, wenn derselbe schon zweimal, und zwar unter Voraussetzung der Selbstverständlichkeit dieses Ausdrucks, als der Wahrhaftige schlechthin bezeichnet ist, eine unerträgliche Tautologie wäre. Dass er als der wahrhaftige Gott bezeichnet ist, hat keine Schwierigkeit in einem Zusammenhange, in welchem er als der Vermittler der Gotteserkenntnis dadurch bezeichnet ist, dass man in ihm den Wahrhaftigen selbst hat, wird aber dadurch zur Notwendigkeit, dass das Prädikat ζωὴ αἰώνιος, d. h. der Vermittler ewigen Lebens zu sein, nach Joh. 11, 25. 14, 6 nur von Christo ausgesagt sein kann. Da er es aber ist, sofern er die Gotteserkenntnis vermittelt (Joh. 17, 3), so hat sich in uns, die wir in ihm sind, die durch ihn gebrachte Möglichkeit der Gotteserkenntnis und darum der v. 19 in Anspruch genommene Heilsstand verwirklicht. Bem., wie der zuletzt wieder an seinen Eingang (v. 13) anknüpfende Briefschluss zugleich in

αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

21 *τεκνία*, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων.

ΙΩΑΝΟΥ Β.

1 Ὁ πρεσβύτερος ἐλεκεῖ κυρία καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ

den Anfang (1, 1f.) und das Ende (v. 11f.) des eigentlichen Briefes zurückgeht.

5, 21. *τεκνία*) wie 2, 1. Abschied nehmend ermahnt er sie, fortan, wenn er nicht mehr zu ihnen redet, in jedem einzelnen Falle (bem. den imp. aor.) sich selbst zu bewahren (bem. das absichtsvolle *φυλ. εαυτα* statt des Med. II Petr. 3, 17). Als *εἰδωλα* bezeichnet er im Gegensatz zu dem wahrhaftigen Gott v. 20 (vgl. I Thess. 1, 9) die Wahngebilde von Gott, die in dem Gesichtskreis des Verf. liegen, sei es der antichristlichen Irrlehre, die Gott nicht in dem fleischgewordenen Sohne erkennen will, sei es derer, die ihre Gotteserkenntnis mit einem Mangel an Bewährung in der Gerechtigkeit und insbesondre im Lieben, oder gar mit prinzipiellem Libertinismus vereinbar halten.

v. 1—3. Der briefliche Eingang. — ο πρεσβύτερος) schlecht hin, kann nur vom Lebensalter verstanden werden (vgl. Gen. 18, 11. I Petr. 5, 5. I Tim. 5, 1) und bezeichnet den letzten Vertreter einer älteren Generation der jüngeren gegenüber (vgl. I Joh. 2, 1). Die unbenannte, nur als erwählte (im Sinne von I Petr. 5, 13) charakterisierte Hausherrin (*κυρία*, wie Gen. 16, 4. II Reg. 5, 3) ist offenbar eine Gemeinde, die nur als Ganzes von den Gemeindegliedern als ihren Kindern (bem. das maskulinische *οὗς* und dazu Gal. 4, 9) unterschieden wird, weil in dem Punkte, um den es sich in dem Briefe handelt, sehr wohl die Gemeinde im ganzen sich anders verhalten kann als einzelne ihrer Glieder. Das betonte *ἐγὼ* bildet einen Gegensatz zu solchen, die sich um Einfluss in der Gemeinde bewerben (v. 7), aber nicht in wahrhafter Liebe (*ἐν ἀληθ.*, wie I Joh. 3, 18), die sich bei ihm schon darin zeigt, dass alle wahren Christen sie teilen. Dieselben werden mit Anspielung darauf charakterisiert als diejenigen, welche die Wahrheit (natürlich im objektiven Sinne, wie I Joh. 2, 21) erkannt haben, und zwar so, dass sie dieselbe dauernd besitzen (bem. das part. perf., wie I Joh. 2, 3). Dass diese alle mit dem Apostel die (ausschliesslich männlichen) Kinder der Hausherrin lieben (ohne dass sie selbst

πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, 2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. 3 ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ Θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

4 ἐχάρην λίαν ὅτι εὗρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπα-

erwähnt wird), zeigt deutlich, dass es die Glieder einer im ganzen noch an der Wahrheit festhaltenden Gemeinde sind. Daher wird auch v. 2 als Motiv dieser Liebe (θα c. acc., wie 40 mal im Evang.) der ihnen mit dem Apostel und allen wahren Christen gemeinsame Wahrheitsbesitz bezeichnet, und zwar als ein dauernder, sofern die Wahrheit in ihnen nicht nur ist (wie I Joh. 2, 4), sondern bleibt (I Joh. 2, 24); denn im Lichte dieser Wahrheit erkennen sich ja die Glieder der Gemeinde des Lichtes, aber auch nur diese, als Brüder (I Joh. 2, 9f.). Mit dem καὶ löst sich in hebraistischer Weise (vgl. Joh. 1, 32. 5, 44 und oft in der Apok.) die Partizipialkonstruktion auf, um noch nachdrücklicher hinzuzufügen, dass inmitten (μετα, wie I Joh. 2, 19. 4, 17) des Kreises, dem alle wahren Christen, wie die angeredete Gemeinde, angehören, die Wahrheit für immer ihre Stätte hat (ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα, vgl. Joh. 14, 16), also auf ihr μένειν ἐν gerechnet werden kann; denn die Gemeinde des Lichtes als solche (I Joh. 2, 8) besitzt die Wahrheit unverlierbar, wenn auch einzelne sie verlieren und damit aus ihr ausscheiden. — v. 3. ἔσται μεθ' ἡμῶν) nimmt in Form eines selbständigen Satzes, der v. 1 zur blossen Adresse herabsetzt, die Zusicherung des v. 2 auf an Stelle des gewöhnlichen Segenswunsches, die nun natürlich ebenso nicht nur den Lesern, sondern allen wahren Christen gilt. Denn mit dem Wahrheitsbesitz wird ihnen ja die Fülle göttlicher Gnade (Joh. 1, 16f.), das göttliche Erbarmen (Jud. 2) und der Friede, wie ihn Jesus bei seinem Abschiede verhieß (Joh. 14, 27), zu teil. Alle drei werden in gleich unmittelbarer Weise (παρὰ, 25 mal im Evang.; hier wiederholt) von Gott und Christo abgeleitet, die ausdrücklich in ihrem Verhältnis als Vater und Sohn hervorgehoben werden, in welchem sie für die Bekenner der Wahrheit in Betracht kommen. Das ἐν sagt noch ausdrücklich, dass die Teilnahme an jenen Heilsgütern beruht in ihrem Wahrheitsbesitz und der daraus folgenden Liebe (v. 1f.). Beides steht artikellos, weil es sich nur um Wahrheit und Liebe handelt, wie sie als solche das Wesen des Christenstandes ausmachen.

v. 4—7. Die Bitte. — ἐχαρήν) vgl. Joh. 8, 56, durch λίαν verstärkt, wie Lc. 23, 8. Der Aor. blickt auf den Augenblick zurück, wo infolge von Mitteilungen, die er erhielt, sich ihm der erfreuliche (voraussichtlich noch jetzt andauernde) Befund ergab (bem. das Perf.), dass etliche Gemeindeglieder in Wahrheit (vgl. v. 1) dem empfangenen Gebot entsprechend (καθώς, wie I Joh. 3, 3. 7) wandeln (wie I Joh. 2, 6). Zum Part. nach ἐνρισκ. vgl. Joh. 11, 17. Das partitive ἐκ τῶν τέκν. (ohne τινάς, wie Joh. 16, 17

τοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πα-
 τρός. 5 καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων
 σοι καινὴν, ἀλλ' ἣν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλή-
 λους. 6 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς
 ἐντολὰς αὐτοῦ. αὕτη ἡ ἐντολή ἐστίν, καθὼς ἡκούσατε ἀπ'

und oft in der Apok.) deutet in zarter Weise an, dass dasselbe nicht von allen gilt, ohne sich über die Zahl derer, von denen es nicht gilt, auszusprechen. Gemeint ist das Doppelgebot I Joh. 3, 23, das von Gott als dem Vater herrührt (εντ. ελαβ. παρα, wie Joh. 10, 18), sofern er sich als solcher in Christo offenbart hat (v. 3). — v. 5. καὶ νῦν vgl. I Joh. 2, 18. 28, rein temporell im Gegensatz zu *εχαρην*, da Joh. jetzt die als *κυρια* v. 1 angeredete ganze Gemeinde bittet (*ερωτω*, vgl. I Joh. 5, 16), ihm die gleiche Freude zu machen. Dieser Gegenstand seiner Bitte liegt so sehr in dem Gegensatz des *ερωτω* zu dem *εχαρην*, dass er nicht ausgedrückt zu werden braucht, zumal der Verf., ehe er darauf näher eingeht, noch in einem Partizipialsatz ausdrücken will, warum er seine Ermahnung in die Form einer Bitte kleidet. Denn mit der Bitte, ihm die gleiche Freude zu machen, schreibt er ihnen nicht ein Gebot, das ein neues wäre. Bem. die absichtsvolle Wortstellung und vgl. zu dem *ως* das *ως εν κριντω* Joh. 7, 10. Das Gebot, das wir von Anfang hatten (als Gegensatz zu dem neuen, wie I Joh. 2, 7) wird bezeichnet als das Gebot der Bruderliebe nach I Joh. 3, 11. 23; denn wie die 1. pers. plur. zeigt, hängt das *ινα* nicht von *ερωτω σε* ab, sondern ist, dem *ειχομεν* entsprechend, Expositionsatz zu *εντολην γραφων*. An ihre auf dem alten Gebot der Bruderliebe beruhende Liebe appelliert er, wenn er sie bittet, ihm Freude zu machen. — v. 6. καὶ αὕτη ἐστίν) vorausweisend, wie I Joh. 3, 23. 5, 4. 11. 14, kann nun eine nähere Erläuterung über den v. 5 als selbstverständlich vorausgesetzten Inhalt seiner Bitte anknüpfen, wie daraus erhellt, dass Joh. nun zu dem *περιπατειν* übergeht, das ihm nach v. 4 solche Freude gemacht hat. Auch das *κατα τ. εντ. αυτ.* ist nur verständlich, wenn es auf das Gebot des Vaters v. 4 zurückblickt. Unmöglich aber kann die Liebe, welche in dem Wandeln nach seinen Geboten bestehen soll, die Bruderliebe (v. 5) sein; vielmehr muss die Liebe zu dem gemeint sein, um dessen Gebote es sich handelt (vgl. I Joh. 5, 3). Das zeigt auch die absichtsvolle Wiederaufnahme des *αυτη — εστιν*, in dem das selbstverständliche *αυτου* nach *εντολη* ebenso ausgelassen ist, wie das nach *αγαπη*. Hier wird, ganz wie I Joh. 3, 22f., die Mehrheit der Gebote in das eine zusammengefasst, worauf das *αυτη* vorausweist. Das mit Nachdruck dem *ινα* vorausgestellte *καθως ηκουσ. απ αρχης* bestimmt, wie v. 4, die Art des in diesem Gebot geforderten Wandels als ein der evangelischen Heilsbotschaft (I Joh. 2, 24. 3, 11) entsprechendes Wandeln in dem Gebot (*εν αυτη*), womit nur das Festhalten am Glauben an diese Heilsbotschaft gemeint sein kann, in den auch I Joh. 3, 23 zunächst die Summe der Gebote zusammen-

ἀρχῆς ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε, 7 ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξηλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.

8 βλέπετε ἑαυτοὺς, ἵνα μὴ ἀπολέσχητε τὴν ἔργασάμεθα, ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε. 9 πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ,

gefasst wird. Der Plur. zeigt deutlich, dass die v. 5 angeredete *κυρια* eine Kollektivperson ist. — v. 7. οτι) begründet, woher gerade in diese Forderung alle Gebote zusammengefasst werden, aus dem Aufgetretensein (*ἐξηλθον εἰς τὸν κόσμ.*, vgl. I Joh. 4, 1) vieler Verführer (*πλάνοι*, wie Mt. 27, 63, vgl. I Joh. 2, 26), welche Bezeichnung die subjektive Negation dadurch begründet, dass sie nicht das Bekenntnis I Joh. 4, 2 teilen. Das part. praes. *ἐρχομενον* (vgl. Joh. 6, 14) weist zeitlos auf den hin, der nach jenem Christenbekenntnis im Fleisch erscheint. Das *οὗτος ἐστιν* (I Joh. 2, 22) weist, wie I Joh. 2, 18, darauf hin, dass in diesen Vielen der Verführer schlechthin und somit der Antichrist erschienen ist. Zu dem durch das Prädikat des Satzes bestimmten Numerus vgl. I Joh. 2, 25, wo ebenso das Genus attrahiert ist.

v. 8—11. Die Warnung. — *βλέπετε ἑαυτ.*) vgl. Mc. 13, 9: jeder einzelne soll auf sich selbst acht haben, damit sie nicht (dadurch, dass sie sich verführen lassen) zu Grunde richten (*ἀπολέσχητε*, wie Joh. 6, 39. 18, 9), was er und seine Mitarbeiter erarbeitet haben (*ἐργασάμεθα*, vgl. Joh. 6, 27). Da der Lohn des Arbeiters nach Joh. 4, 36 darin besteht, dass er denen, an denen er gearbeitet, zum ewigen Leben verhilft, so sind die Leser es, die denselben davontragen (*ἀπολάβητε*, vgl. Num. 34, 14), wenn sie die Arbeit ihrer Lehrer nicht zu Schanden machen, und zwar einen vollen (*πλήρη*, vgl. Joh. 1, 14), wie er mit dem vollen Heilsbesitz gegeben ist (vgl. I Joh. 3, 2), im Gegensatz zu dem, was sie ja bisher schon durch diese Arbeit empfangen haben. — v. 9. *προάγων*) wie Sir. 20, 26, nur hier, wie gewöhnlich, intransitiv gewandt. Wie der Verf. über diesen (angeblichen) Fortschritt urteilt, zeigt das damit verbundene *κ. μὴ μένων*, welches denselben als ein Nichtverbleiben (bem. die subj. Neg.) in der Lehre von Christo (gen. obj.) beurteilt. Weil nur die wahre Lehre von Christo lehrt, dass sich Gott in ihm vollkommen offenbart hat, so hat der, der nicht in ihr bleibt, Gott überhaupt nicht. Im Gegensatz heisst diese Lehre absichtlich die Lehre schlechthin, und wird nach I Joh. 2, 23 hervorgehoben, dass man in ihr den Vater hat, weil sich Gott in Christo eben als den Vater offenbart hat, und dass man damit dann auch erst den Sohn hat, weil jeder, der in ihm nicht den gottgleichen Offenbarer des Vaters sieht, ihn nicht erkennt, man mag sonst von Christo lehren, was man will. Zu dem nachdrücklichen *οὗτος* (dieser und kein

οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει. 10 εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε· 11 ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.

12 πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάριτος καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη ᾖ. 13 ἀσπάζεται σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

anderer) vgl. Joh. 6, 46. 7, 18. 15, 5. — v. 10. εἴ τις) wie Apok. 11, 5, hier ganz notwendig, weil der Verf. nicht über die Folgen eines möglichen Falls meditiert, sondern eine Vorschrift für den thatsächlich vorkommenden Fall giebt, dass einer (ein reisender Lehrer) zu ihnen kommt (ερχ. προς wie Joh. 14, 18. 28) und die v. 9 besprochene Lehre nicht bringt (φερ. wie Joh. 18, 29). Bem. die objektive Negation, welche das Verbum, aber nicht den gesetzten Fall verneint, wie Apok. 20, 15. Das μὴ λαμβ. (Joh. 19, 27) bezeichnet, wie das εἰς οἰκίαν (Mc. 6, 10) zeigt, die Versagung der Gastfreundschaft, und selbst der Abschiedsgruss, auf den hier das χαίρειν (Jak. 1, 1) gehen muss, soll dem von der Schwelle Abgewiesenen nicht mitgegeben werden, weil derselbe ihn als christlichen Bruder legitimieren würde und man durch diese seine Anerkennung nach v. 11 Gemeinschaft machen würde (κοιν., wie I Petr. 4, 13) mit seinen bösen Werken (vgl. I Joh. 3, 12), die eben darin bestehen, dass er unter dem Scheine, christliche Lehre zu bringen, andre verführt (v. 7). Zur Sache vgl. Mt. 18, 17.

v. 12f. Der Briefschluss. — εχων) c. inf., wie Joh. 8, 26. 16, 12: obwohl ich vieles zu schreiben hatte, beschloss ich. Das ἐβουλήθην (Jud. 5) ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gedacht. Zu dem δια χαριτος (Jerem. 36, 23) κ. μελανος (II Kor. 3, 3) ist ein dem γράφειν zu entnehmender allgemeinerer Begriff (mitteilen) zu ergänzen. Das im Gegensatz dazu stehende (persönliche) Zu-ihnen-kommen (Joh. 6, 21. 25) wird mit ἐλπίζω eingeführt, weil es ja nicht unmittelbar, wie jenes, in seiner Macht stand. Zu στομα προς στομα vgl. Num. 12, 8. Das πεπληρωμένη (I Joh. 1, 4) geht hier darauf, dass sich mit der Freude an dem Segen, den er ihnen bringt, die Freude, sie wiederzusehen, verbindet. — v. 13. ασπάζ. σε) vgl. I Petr. 5, 13. Die Kinder der erwählten (v. 1) Schwester können nur die Glieder der Schwestergemeinde sein, aus welcher der Brief kommt.

ΙΩΑΝΟΥ Γ.

1 Ὁ πρεσβύτερος Γάτῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ. 2 ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὐχομαί σε εἰσοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εἰσοδοῦται σου ἡ ψυχὴ. 3 ἐχάρην γὰρ λίαν, ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς. 4 μειζότεραν τούτων οὐκ ἔχω χαράν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.

v. 1—4. Der briefliche Eingang. — ο πρεσβ.) wie II Joh. 1. Das *αγαπητῷ* (vgl. I Joh. 2, 7), das v. 2. 5. 11 in der Anrede wiederkehrt, wird dadurch noch bedeutsamer gemacht, dass, wie II Joh. 1, sein Lieben als ein wahrhaftes bezeichnet wird. — v. 2 folgt, wie II Joh. 3, ein selbständiger Segenswunsch, durch den v. 1 zur blossen Adresse herabgesetzt wird. — *περὶ παντων*) mit Nachdruck vorangestellt, gehört zu *εἰσοδοῦσθαι* (Prov. 17, 8. 28, 13). Er erlieht ihm (*εὐχ.*, wie Jak. 5, 16) Wohlergehen in jeder Beziehung und insbesondere Gesundheit. Das *κ. ὑγιαίνειν* (Gen. 29, 6. 37, 14) hebt aber nur wie parenthetisch ein einzelnes Moment aus diesem allseitigen Wohlergehen hervor, da das begründende *καθὼς* (I Joh. 2, 6) ja an das *εἰσοδ.* anknüpft. Es involviert das grösste Lob seines geistlichen Lebens, dass er ihm kein grösseres Wohlergehen erliehen kann, als das, was seine Seele bereits geniesst. Das Subj. steht nachdrücklich am Schlusse im Gegensatz zu *περὶ παντων*. — v. 3 begründet dieses Lob durch die grosse Freude, die er empfand, so oft Brüder kamen (bem. das part. imp.) und in betreff seiner der Wahrheit Zeugnis gaben (*μαρτ. τ. ἀληθ.*, wie Joh. 5, 33), was wohl einen Gegensatz involviert gegen Verleumdungen, die man wider ihn ausstrecte. Daher wird es noch ausdrücklich dadurch erläutert, dass ihr Zeugnis genau der Art entsprach, wie er in Wahrheit, d. h. wirklich (vgl. II Joh. 4) wandelte. Über die Beschaffenheit seines Wandels ist damit noch nichts Positives ausgesagt. Dasselbe liegt vielmehr nur indirekt in v. 4; denn wenn er keine grössere (bem. die aus der poetischen Sprache überkommene doppelte Komparationsform) Freude kennt, als die, von seinen Kindern zu hören, dass sie (*ἀκουω c. part.*, wie Joh. 1, 37) in der Wahrheit wandeln, so wird eben die sehr grosse Freude v. 3 eine solche gewesen sein. Die Konstruktion ist ganz wie Joh. 15, 13, nur dass statt des vorausweisenden *ταυτην: τουτων* steht, weil das, was der Expositionssatz mit *ἵνα* bringt, ein vielfach sich wiederholendes ist. Das *τα ἐμα τέκνα* bezeichnet hier (anders als I Joh. 2, 1) seine geistlichen Kinder, d. h. die von ihm Bekehrten. Das Wandeln in der Wahrheit geht wohl nach II Joh. 6 vorzugsweise auf das Festhalten der von ihm überkommenen wahren Lehre.

5 ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοῦτο ξένους, 6 οἱ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις προπemptρας ἀξίως τοῦ Θεοῦ. 7 ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν. 8 ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιοῦτους, ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.

v. 5—8. Die reisenden Missionare. — πιστὸν) vgl. I Joh. 1, 9. Das neutr. adj. steht statt des Adv., weil das Thun, um das es sich handelt, durch einen Relativsatz eingeführt wird, in welchem, dem Praes. ποιεῖς entsprechend, der conj. aor. nur, wie Joh. 1, 33, das fut. exactum vertreten kann: tren, d. h. der Erwartung entsprechend, welche dein früheres Verhalten (v. 6) erweckt, handelst du in dem, was irgend du gethan haben wirst (ἐργασῃ, wie II Joh. 8) gegen die Brüder, die der Art, als die ihm bekannten nur bezeichnen kann, wenn sie die Briefüberbringer waren. Das κ. τοῦτο (und zwar, wie I Kor. 6, 6) hebt hervor, dass solches Thun um so anerkennenswerter ist, wenn es gegen Fremdlinge (II Sam. 12, 4. Hiob 31, 32) geübt wird, die nicht seiner Gemeinde angehören. — v. 6 zeigt zunächst, worauf sich die in dem πιστὸν angedeutete Erwartung gründet. Die reisenden Missionare waren schon einmal in der Gemeinde des Cajus gewesen und hatten danach vor (ἐνώπιον, wie Joh. 20, 30) voller Gemeindeversammlung (ἐκκλησίας, wie Mt. 18, 17), also in grösstmöglicher Öffentlichkeit Zeugnis abgelegt für (μαρτ. c. dat., wie v. 3) die von ihm bewiesene Liebe (bem. das voranstehende σου). Dagegen bezeichnet das καλῶς ποιεῖς (c. part., wie II Petr. 1, 19) das nach seinem früheren Verhalten zu erwartende Thun (v. 5) als ein treffliches, löbliches (Jak. 2, 8. 19), das er jetzt wieder zeigen wird, wenn er jene weiter befördert haben wird (bem. wie auch hier das part. aor. das fut. exact. vertritt). Zu dem προπemptειν (Tit. 3, 13) gehört die Ausrüstung zur Weiterreise, event. teilweise Begleitung auf derselben; es setzt die vorgängige Gastfreundschaft als selbstverständlich voraus. Das ἀξίως τοῦ Θεοῦ (I Thess. 2, 12) zeigt, dass es Boten des Evangeliums sind, in denen man nach Mt. 10, 40 Gott selbst aufnimmt. — v. 7. ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνομ.) vgl. Röm. 1, 5. Der Art. kann nur demonstrativ auf Θεοῦ zurückweisen, dessen Name durch die Verkündigung der Heilsbotschaft verherrlicht wird (Joh. 17, 6). Zu ἐξῆλθον vgl. I Joh. 4, 1. Weil sie nach dem Gebote Christi Mt. 10, 8 von den Heidnischen (ἐθνικ., wie Mt. 5, 47), denen sie das Evangelium bringen, und von deren Lebenssitten sie sich doch streng geschieden halten müssen, nichts nehmen (bem. die subj. Negat.), sind sie der Unterstützung ebenso bedürftig wie nach dem Zweck ihrer Reise würdig. — v. 8. ἡμεῖς οὖν) Darum sind wir, die wir ihre Brüder sind (v. 5), verpflichtet (ὀφείλομεν, wie I Joh. 2, 6. 3, 16), sie gastlich aufzunehmen. Bem. das an μηδὲν λαμβ. anspielende ὑπολαμβάνειν. Der Alte schliesst sich selbst in diese Ver-

9 ἔργαυά τι τῇ ἐκκλησίᾳ. ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφῆς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. 10 διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς, καὶ μὴ ἀρχούμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοὺς βουλομένους κολύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει. 11 ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ

pflichtung ein, da es sich nur um das Verhältniß eines christlichen Bruders zum andern handelt. Zu *τοὺς τοιοῦτους* vgl. I Kor. 16, 16. 18. Das *συν* in *συνεργῶς* geht auf die Missionare, so dass *τη αληθ.* dat. comm. zu *γινώμεθα* ist, statt des *εἰς* II Kor. 8, 23. Kol. 4, 11: damit wir (durch solche Unterstützung ihrer Arbeit) Mitarbeiter werden der Wahrheit zu gut.

v. 9—12. Diotrophes und Demetrius. — *τη εκκλησια*) natürlich des Cajus. Gemeint ist wohl unser zweiter Brief. Das *αὐτων* geht auf das kollektive *εκκλ.* Wenn Diotrophes in ihr die oberste Autorität zu erlangen strebte (*φιλοπρωτεων*), muss er schon irgend eine amtliche Stellung gehabt haben. Das Praes. *επιδεχεται* geht auf sein bereits wiederholt erprobtes, also grundsätzliches Verhalten, wonach er den Apostel (in seinen Sendboten, Briefen etc.) nicht annahm, also auch den erwähnten Brief der Gemeinde vorenthalten haben würde, wenn der Verf. ihn in seine Hände gelegt hätte. — v. 10. *δια τουτο*) vgl. I Joh. 3, 1. 4. 5. Das *εαν ελθω* weist auf den II Joh. 12 gehofften und auch hier immer noch hypothetischen Besuch, bei dem er aber, wenn es dazu kommen sollte, die Gemeinde daran erinnern will (*υπομνησω*, vgl. Joh. 14, 26), wie das Thun dessen gewesen sei, durch den sie sich tyrannisieren lässt (bem. das betont gestellte *αυτου*). Dieses sein Thun charakterisiert der Apostel schon jetzt dadurch, dass er mit bösen Worten (*πονηρ.*, wie I Joh. 3, 12. II Joh. 11), d. h. mit verleumderischer Nachrede ihn verschwätzt. Der Ausdruck (vgl. das Subst. *φλυαρος* IV Makk. 5, 10. I Tim. 5, 13) deutet darauf hin, dass es leeres, jedes auch nur scheinbaren Grundes entbehrendes Gerede ist. Durch das Dazwischentreten des subordinierten Partizipialsatzes *μη αρχουμενος* (vgl. II Makk. 5, 15. Hebr. 13, 5) löst sich die Partizipialkonstruktion auf, und es tritt ein selbständiger Hauptsatz ein, dessen beide Teile durch *ουτε και* (Joh. 4, 11) verbunden sind. Er für seine Person nimmt die Brüder nicht auf (vgl. I Makk. 12, 8), was an sich schon ein unbrüderliches Verhalten ist. Wenn er solche, die es wollen, daran hindert und sie sogar exkommuniziert (*εκβαλλει*, vgl. Joh. 9, 34f.), von welcher terroristischen Massregel vielleicht auch Cajus bereits betroffen war infolge seines v. 6 geschilderten Verhaltens, so muss es ihm gelungen sein, die Gemeinde zu tyrannisieren (vgl. v. 9). Lieblosigkeit und Herrschsucht sind also die Eigenschaften, die in den bösen Werken des Diotrophes zur Erscheinung kommen. — v. 11. *μιμου*) vgl. Sap. 4, 2. 15, 9.

ἀγαθόν. ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν Θεόν. 12 Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθὴς ἐστίν.

13 πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν, 14 ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα

Obwohl an das Verhalten des Diotrophes anknüpfend, dessen Nachahmung der Apostel von Cajus sicher nicht befürchtete, geht doch die Ermahnung zu dem ganz allgemeinen Gegensatz des κακον und αγαθον (vgl. Psal. 37, 27) über, um beides auf seinen tiefsten Grund zurückzuführen, der dem Gläubigen keine Wahl mehr lässt. Das αγαθοποιων in seinem Gegensatz zu κακοπ. (vgl. I Petr. 3, 17) ist sachlich identisch mit dem ποιειν δικαιοσυνην, an dem nach I Joh. 3, 10 das Sein aus Gott erkannt wird. Bei der Umkehrung des Gedankens wird derselbe wieder einen Schritt weiter geführt zu der Quelle des ex τ. θ. ειναι, dem Geschauthaben Gottes in Christo (Joh. 14, 9). Erst aus v. 12 erhellt, dass diese allgemeine Ermahnung nur den Übergang bilden soll von der Verurteilung des Diotrophes zur Empfehlung des Demetrius. — μεμαρτυρηται) steht im Sinne lobenden Zeugnisses, wie Hebr. 11, 2, das der Verf. von allen aus der dortigen Gemeinde etwa zu ihm kommenden Brüdern (vgl. v. 3) empfangen hat. Ja, die Wahrheit selbst, in der er wandelt (v. 4), zeugt für ihn, sofern sie sich nach allen Richtungen in seinem Wandel ausdrückt. Zu καὶ — δε vgl. Joh. 6, 51. 8, 16 f. In ημεῖς schliesst der Verf. sich mit denen zusammen, von denen Cajus weiss, dass sie den Demetrius persönlich kennen und deren Zeugnis ihm als wahrheitstreu und darum zuverlässig bekannt ist (vgl. Joh. 21, 24). Diese nachdrückliche Bezeugung zeigt, dass Demetrius es noch mit der unter der Herrschaft des Diotr. stehenden Majorität der Gemeinde hielt und darum dem Cajus verdächtig war. Ihr Motiv aber kann kaum ein andres sein, als dass die Missionare den Gemeindebrief (v. 9) an ihn abgegeben hatten, da er durch ihn am ehesten noch (jedenfalls eher als durch den vielleicht bereits exkommunizierten Cajus) an die Gemeinde gelangen konnte; deshalb soll Cajus durch diese nachdrückliche Empfehlung bewogen werden, ihm zu vertrauen und sich mit ihm in nähere Beziehung zu setzen.

v. 13—15. Der Briefschluss. — εἶχον) steht ohne αν, weil keine Bedingung gedacht ist, unter der es anders sein könnte: ich hätte dir viel zu schreiben, will aber nicht mittels Tinte und Schreibrohr (καλ., wie Psal. 45, 2) schreiben. Bem. den Wechsel des inf. aor. (von dem gegenwärtigen Brief) und praes.; der inf. praes. steht vom Schreiben überhaupt. Ganz wie II Joh. 12 verweist der Apostel v. 14 auf seinen bevorstehenden Besuch, der nun aber bereits nahe bevorsteht (εὐθέως, wie Joh. 5, 9. 6, 21). —

πρὸς στόμα λαλήσομεν. 15 εἰρήνη σοι. ἀσπάζονται σε οἱ φί-
λοι. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.

γ. 15. εἰρήνη σοι) wie I Petr. 5, 14, aber hier wohl im Sinne von Joh. 20, 19. 21. 26. Dem Charakter des Privatschreibens entspricht der Gruss der persönlichen Freunde (φίλοι, wie Joh. 15, 14f.) des Adressaten; dagegen zeigt der Gruss an die Freunde, dass der Apostel in der Gemeinde nur noch einzelne hatte, die ihm näher verbunden waren; um so wärmer macht denselben das κατ' ὄνομα (Joh. 10, 3).

ΙΟΥΔΑ.

1 Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβον, τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς. 2 ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθεῖη.

3 Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν,

v. 1f. *ιησ. χρ. δοῦλος*) wie Jak. 1, 1. Der Autorität, in welcher er als ein im Dienste Christi Stehender schreibt, tritt mit *δε* gegenüber die nähere Kennzeichnung seiner Person als Bruder des (bekannten) Jakobus, der darum nur der an der Spitze der Gemeinde zu Jerus. stehende sein kann, weil dieser unter Heidenchristen ebenso bekannt war, wie unter Judenchristen. Das substantivische *τοῖς κλητοῖς* (vgl. Apok. 17, 14) wird hier näher dadurch bestimmt, dass sie *ἐν θεῷ πατρὶ* (Jak. 1, 27. 3, 9), d. h. auf Grund der Vaterschaft Gottes, der, indem er die Gläubigen zu seinen Kindern berufen, sich ihnen zum Vater gegeben hat, (von ihm) Geliebte und infolge dieser väterlichen Liebe für Jesus Christus (dat. comm.), d. h. in der Treue gegen ihn als ihren Herrn (v. 4) bewahrt sind (vgl. I Petr. 1, 4) im Gegensatz zu andern, die von ihm abgefallen. Der Brief ist also nicht an eine ganze Gemeinde, sondern an die Treugebliebenen in einer solchen gerichtet, daher keine Lokalbezeichnung. — v. 2. *ἐλεος*) wie I Petr. 1, 3. Der Segenswunsch geht von der Barmherzigkeit Gottes als dem Grund ihrer Berufung und alles ihnen in Christo gegebenen Heils (*εἰρ.*, wie I Petr. 1, 2) aus, um mit der Mehrung (I Petr. 1, 2) der nach dem *ἡγαπημ.* v. 1 ihnen gehörigen Liebe Gottes zu schliessen.

v. 3—7. Anlass des Briefes. — *αγαπητοί*) wie I Petr. 2, 11. 4, 12. Das Part. *ποιούμενος* ist imperfektisch gedacht: als ich mir mit allem Eifer (vgl. II Kor. 8, 7) angelegen sein liess, euch zu schreiben über die uns gemeinsame *σωτηρία* (im Sinne von I Petr. 1, 9f.), ward ich genötigt (*ἀν. ἐσχον*, wie Hebr. 7, 27. I Kor. 7, 37), euch ein ernstes Mahnwort zu schreiben. Der Aor. ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gedacht, denen erklärt werden soll, weshalb sein Schreiben nicht, wie ihm selbst am meisten am Herzen lag, zunächst von dem handelt, was ihm und ihnen gleich wichtig ist, von dem Ziel der Christenhoffnung (*κοιτης*, vgl. Prov. 21, 9. Sap. 7, 3). Bem. den inf. praes. von dem Schreiben über-

παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ᾧπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. 4 παρεισεδήσαν γάρ τινες ἄνθρωποι, οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀγνούμενοι. 5 ὑπομνήσαι

haupt, das noch Gegenstand seiner Intention war, den inf. aor. von dem einzelnen Briefe, den er schrieb, und der ein Mahnbrief (*παρακ.*, wie I Petr. 5, 12) werden musste. Das *ἐπαγωνίζεσθαι* mit dem dat. comm. deutet an, dass ihr kostbarstes Gut, die Zuversicht auf die Erlangung der *σωτηρία* schwer gefährdet ist, weil sie durch den verführerischen Wandel vieler illusorisch gemacht wird. Als ein einmal (I Petr. 3, 18) den Heiligen (bei ihrer Berufung) anvertrautes (Mt. 25, 14. 20. 22) Gut wird der Glaube bezeichnet, um zu sorgfältigster Bewahrung desselben zu ermuntern, sofern es unwiederbringlich verloren geht, wenn die, denen es übergeben, nicht bleiben, was sie waren (*ἅγιοι*, vgl. Röm. 1, 7), als es ihnen anvertraut wurde. — v. 4. *παρεισεδύσαν*) drückt aus, wie sie sich auf Nebenwegen eingeschlichen haben in die Gemeinde, der sie innerlich und äusserlich nicht angehören, obwohl sie ohne Frage Christen sein wollten. Bem. das verächtliche *τινες ἀνθρ.* im Gegensatz zu *τοῖς ἁγίοις*. Durch die artikulierte Apposition werden sie als solche bezeichnet, die vorlängst (*πάλαι*, wie Jes. 37, 26. Hebr. 1, 1), d. h. lange, ehe sie auftraten, in der Schrift A.T.'s (zu welcher Jud. nach 14 ff. auch das Henochbuch rechnet) beschrieben, d. h. schriftlich bezeichnet sind für dieses Urteil (Jak. 3, 1), das der Verf. über sie fällt, indem er sie *ἀσεβεῖς* nennt. Als Grund davon bezeichnet er, dass sie die Gnade Gottes, der, um die Grösse ihres Frevels zu betonen, als unser Gott (d. h. nach I Thess. 2, 2 als der, welcher zu den Christen in ein besonderes Liebesverhältnis getreten ist, vgl. v. 1) bezeichnet wird, in Zügellosigkeit (I Petr. 4, 3) umsetzen (*μετατιθ.*, wie Sir. 6, 9. Gal. 1, 6), indem sie leben, als ob die im Christentum dargebotene Gnade, die also ganz im paulinischen Sinn als Heilsprinzip gedacht ist, die Lizenz zu jeder *ἀσέλγεια* gebe (etwa im Sinne von Röm. 6, 1. 15). — *τον — ημῶν*) gehört zusammen und bezeichnet Christum als den einzigen Gebieter (natürlich nicht im Gegensatz zu Gott, sondern zu den menschlichen *δεσποται* I Petr. 2, 18), während die Hinzufügung seines speziellen Verhältnisses zu den Christen ihren Frevel verschärft, wenn sie ihn thatsächlich verleugnen (vgl. Tit. 1, 16), indem sie thun, als ob sie keinen Gebieter über sich haben. — v. 5. *υπομνήσαι*) vgl. Sap. 12, 2. 18, 22. Das *δε* markiert den Gegensatz zu dem *παρακαλῶν* v. 3, das nur in einer Erinnerung zu bestehen braucht. Das wiederholte *ἡμᾶς* markiert den Gegensatz gegen die *τινες ἀνθρ.* und charakterisiert sie als solche, welche bereits infolge der *παραδοσις* v. 3 einmal alles erkannt haben und darum erneuter Belehrung nicht bedürfen über alles, was ihnen damals über die Bedingungen der ihnen anvertrauten Zuversicht auf Errettung überliefert

δὲ ἡμᾶς βούλομαι, εἰδόμενος ἡμᾶς ἅπασι πάντα, ὅτι κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοῖς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν, 6 ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἐαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κτίσιν μεγά-

ist. Eben darum geht auch das *υπομν. υμ. βουλ.* auf alles, was Jud. im Briefe zu schreiben vorhat, wenn es auch zunächst veranlasst ist durch die Hinweisung auf Beispiele göttlicher Gerichte, die ihnen ja völlig bekannt sein müssen. Das artikellose *κυριος* ist absichtlich gewählte ATliche Bezeichnung Jeh.'s. Auch *λαον* steht ohne Art., um hervorzuheben, dass sogar an einem Volke, wie das, welches er aus Ägypten errettet hatte, sich zeigt, wie man der Errettung (v. 3) verlustig gehen kann, da Gott es zum zweiten Mal (*το δευτ.*, wie II Kor. 13, 2), wo es sich um Errettung oder Verderben handelte, weil sie nicht Vertrauen hatten (bem. die subj. Neg.), dem Verderben anheimgab (*απώλεσεν*, vgl. Jak. 4, 12). Jud. denkt an Num. 14, 12 (vgl. Hebr. 3, 19) und wählt dies Beispiel, weil daraus erhellt, wie dringend notwendig das *επαγωνιζεσθαι τη πιστει* v. 3 ist, da auch die schon einmal erlangte *πιστις* verloren gehen kann, wenn man sie, wie jene *τινες* durch den Missbrauch der in ihr angeeigneten Gnade und die Verleugnung des in ihr bekannten Heilmittlers (v. 4), illusorisch macht und so der bereits einmal (wenn auch zunächst ideeller Weise) erlangten *σωτηρια* verlustig geht. — v. 6. *αγγελους τε*) Das innerlich (logisch) verbindende *τε* zeigt an, dass dieses nicht ein fremdartiges zweites Beispiel ist, sondern das erste nur ergänzt, sofern daraus erhellt, dass selbst Hochbegnadigte (wie die *αγιοι* v. 3) durch ihr Verhalten dem Gerichte verfallen können. Daher ist das Beispiel von Wesen entnommen, wie es die Engel sind (bem. das Fehlen des Art.), die aber (bem. das artikulierte Part., wie I Petr. 1, 7), weil (bem. die subj. Neg.) sie nicht bewahrten (v. 1) die ihre Hoheit begründende Herrscherstellung (*αρχ.*, wie Gen. 40, 21), sondern die ihnen nach derselben eigentümliche Wohnung, d. i. den Himmel, verliessen, der entsprechenden Strafe verfielen. Gemeint sind die Gottessöhne Gen. 6, 2 (vgl. Hen. 12, 4. 15, 3. 7), die zur Erde herabstiegen und sich mit Menschentöchtern vermischten, doch kommt es hier nicht sowohl auf diese bestimmte Sünde an, sondern darauf, dass sie ihrer wegen die ihnen (wie den *αγιοι* v. 3) gegebene hohe Würdestellung sich nicht erhielten. Dem entspricht ihre Strafe, wonach sie auf ein Gericht eines grossen Tages (vgl. Apok. 16, 14), wie es das Endgericht sein wird, bewahrt werden, und zwar so, dass sie ihm diesmal nicht (durch Verlassen der ihnen zugewiesenen Aufenthaltsstätte) entgehen können (bem. die absichtsvolle Wiederholung des *τετηρηκεν*). Vgl. Hen. 10, 4 ff., woher namentlich die Vorstellung stammt, dass sie dort mit Finsternis bedeckt (*υπο ζοφον*, vgl. Hebr. 12, 18), wie aus 54, 3 ff. die andere, dass sie mit immerwährenden (*αυδίοις*, vgl. Sap. 7, 26. Röm. 1, 20), d. h. unzerreissbaren

λης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν, ἡ ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον τρόπον τοῦτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας, πρόκεινται δαίγμα πρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι.

8 ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαιίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν.

Ketten gebunden sind. — v. 7. ὡς) vergleicht das Gericht über die Städte des Siddimthals (Deut. 29, 23), weil dabei zugleich durch Analogie auf die positive Veründigung der Engel hingedeutet werden kann, auf die das so nachdrücklich dem τὸν ὅμοιον τρόπον nachgestellte τοῦτοις geht: auf die diesen ähnliche Weise. Bezeichnet wird dieselbe durch das verstärkende ἐκπορνεῖν (Ezech. 16, 33) als ein Hurereivergehen schlimmer Art, sofern sie widernatürliche Unzucht trieben; denn für die Engel war die σαρξ der Menschentöchter eine (ihnen) fremde (ἐτέρα) σαρξ, wie für die Sodomiter das Fleisch der (in Menschengestalt) bei Lot eingekehrten Engel (Gen. 19, 5). Bem. die auf eine bestimmte Einzelsünde weisenden Aoriste, welche für die letzteren freilich nur in dem Trachten danach (bem. das tropisch gebrauchte ἀπελθ. ὀπίσω Mc. 1, 20) bestand. — δαίγμα) vgl. ὑποδαίγμα Jak. 5, 10: sie liegen als Strafexempel vor Augen im Gegensatz zu der Strafe der Engel, die teilweise überhaupt erst zukünftig ist, und von der man nur geheimnisvolle Kunde hat, indem sie der Strafe (δίκην, wie Sap. 18, 11) eines ewigen Feuers (vgl. Sap. 10, 6f.) bereits unterliegen (ὑπέχουσ., wie II Makk. 4, 48).

v. 8—16. Schilderung der Gottlosen. — ὁμοίως) wie Jak. 2, 25, während das μέντοι, abweichend von Jak. 2, 8, nur adversativ stehen kann, sofern trotz eines so offenbaren Strafexempels auch diese (scil. die ἀσεβεῖς v. 4) sich dennoch analoger Sünden (wie die Sodomiter) teilhaftig machen. Das ἐνυπνιαζόμενοι (eigentl.: träumend, vgl. Gen. 28, 12. 41, 5) bezeichnet nur den des klaren Bewusstseins entbehrenden Zustand, in dem sie trotz solchen Warnungsexempels von den Traumbildern ihrer Sinnenlust auf den Weg des Verderbens gelockt werden. Das tert. comp. liegt ausschließlich in dem σάρκα μαιίνουσιν, welches auf ihre Unzuchtssünden geht (vgl. Jerem. 3, 1, wo das μαιίνειν die Folge des ἐκπορνεῖν ist). Das betont gestellte σάρκα, wie das μὲν ergibt unzweifelhaft, dass diese angeblichen »Geistesmenschen« (vgl. zu v. 19) eben darum dergleichen sich erlauben zu dürfen glaubten, weil es nur Fleisch sei, was ihr Treiben befleckte, da der Verf., dies konzедierend, ihm entgegenstellt, dass sie damit, was Herrschaft über sie hat, thatsächlich für ungültig erklären (ἀθετεῖν, wie Mc. 7, 9. Gal. 3, 15). Gemeint ist nach v. 4 die Autorität Christi, die aber eben als Ausfluss seiner Würde als des κυρίου ἡμῶν bezeichnet werden soll. Die dem κυριότης mit δε entgegengestellten δοξας können nur widergöttliche Mächte sein, wie der v. 9 genannte διαβολος,

9 ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῇ διαβολῇ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωυσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμῆσαι σοι κύριος. 10 οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οὔδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φησικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τοῖτοις φθείρονται. 11 οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ ὁδοῦ τοῦ Καὶν ἐπορεύθησαν καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ

die wegen ihrer übermenschlichen Machtfülle so bezeichnet werden und darum zu fürchten sind, während diese sie lästern, indem sie die Möglichkeit, durch ihr zügelloses Treiben ihrer Macht zu verfallen, verspotten. — v. 9. *μιχαὴλ*) nach Dan. 12, 1 der Schutzengel Israels aus der Zahl der obersten Engelsfürsten (Dan. 10, 13), hier als *αρχάγγελος* (I Thess. 4, 16) bezeichnet. Nicht einmal ein Wesen, das selbst so hoch stand, wagte zu thun, was sie thun, als er mit dem Teufel im Rechtsstreit (*διακρινόμενος*, vgl. Ezech. 20, 35. Joel 3, 2) einen Wortwechsel führte (*διελέγετο* c. dat. wie Act. 17, 17) über den Leichnam des Moses. — *κρίσιν ἐπενεγκεῖν*) vgl. Röm. 3, 8, absichtlich gewählt mit Bezug auf den Rechtsstreit, in dem er kein Lästerungsurteil zu verhängen wagte. Zu dem *ἐπιτιμῆσαι σοι κυρ.* vgl. Sachar. 3, 2, zur Quelle dieser Tradition (aus der Assumptio Mosis) Orig. de princ. III, 2, 1. — v. 10. *οὗτοι δε*) vgl. v. 8, im Gegensatz zu dem Erzengel. Die *δοξα* v. 8 werden hier absichtlich unter die umfassende Kategorie des Überweltlichen und Übersinnlichen gestellt, das sie lästern, weil sie es nach seinem wahren Wesen nicht kennen. Ihm tritt entgegen das, was sie erkennen (*επιστ.*, wie Jak. 4, 14); aber auch dies Erkennen ist nicht ein geistiges, sondern nur ein von Natur gegebenes (*φυσικῶς*), also instinktmässiges, wie das der unvernünftigen Tiere (Sap. 11, 16), indem sie die sinnlichen Dinge nach ihrem Wert als Genussmittel zu schätzen wissen. Dass dies Kennen kein wahres Erkennen ihres Wesens ist, erhellt daraus, dass sie sich auf Grund dieser Dinge zu Grunde richten, während sie dieselben zum Genuss gebrauchen. Der auf die diesen Dingen eignende *φθορά* (vgl. Röm. 8, 21), die sie durch ihren Genuss zur ihrigen machen, d. h. auf den physischen Ruin durch zügellosen Sinnengenuss anspielende Ausdruck weist zugleich auf das *φθειρεσθαι εἰς ἀπωλείαν* (Jes. 54, 16) im Sinne von I Kor. 3, 17 hin, dass sie sich damit als Strafe zuziehen. — v. 11. *οὐαὶ αὐτοῖς*) vgl. Mt. 11, 21. 23, 13, führt in der Form der Strafandrohung zu einer weiteren Verurteilung dieser Leute über, welche ihre Sünde durch drei ATliche Typen charakterisiert, deren Nachbildung durch die Aor. als das vollendete Resultat ihres Treibens hingestellt wird. Ohne auf seine spezielle Frevelthat hinzuweisen, wird ihre gesamte Lebensrichtung als der Weg Kains, den sie gegangen sind (*τη ὁδῷ*, dat. loc., wie Jak. 2, 25), bezeichnet, weil dieser in seinem Gegensatz gegen Abel das erste Beispiel der aus der gottgeschaffnen Menschheit hervorbrechenden Sünde bildet, wie die Libertinisten den Gegensatz gegen die Heiligen (v. 3). Dagegen wird durch

*Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχούθησαν καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώ-
λονται. 12 οἷτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συν-
ευχαλοῦμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες, νεφέλαι ἄνθρωποι
ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δις
ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα, 13 κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπα-*

den Dat. *τῇ πλανῇ* (Jak. 5, 20), der nur dem Parallelismus zu Liebe für *εἰς* oder *ἐπὶ* steht, das sonst mit *ἐξεχούθησαν* (Sir. 37, 29) verbunden wäre, eine bestimmte Verirrung bezeichnet, in die sie sich, wie der gewählte Ausdruck zeigt, in dissoluter Weise, d. h. ohne irgend einer Schranke zu achten, hineingestürzt haben. Da nun diese Vorstellung zu einem gen. pret. schlechterdings nicht passt, und die Verirrung, zu der Bileam die Israeliten verführte (Num. 31, 16, vgl. Apok. 2, 14), nicht als seine Verirrung bezeichnet werden kann, muss, vom Parallelismus abweichend, der nur noch formell die Voranstellung des Namens bewirkt hat, *τοὺ βαλαὰμ μισθοῦ* zusammengenommen werden zur Charakteristik ihrer Verirrung als einer durch Bileamslohn, d. h. durch Aussicht auf sinnlichen Genuss, welchen die Sünde bietet, bewirkten. Wieder von einer andern Seite wird die Sünde als Auflehnung gegen die göttliche Ordnung (vgl. Prov. 17, 11. Hebr. 12, 3), also als Hochmutsünde charakterisiert durch Vergleich mit der *ἀντιλογία* Korahs (Num. 16). Der dat. instr. gehört zu *ἀπώλονται*, das wie das *φθινοῦνται* v. 10 ihr gegenwärtiges Sündenverderben mit einem Ausdruck bezeichnet, der absichtlich auf das ihm folgende ewige Verderben hinweist. — v. 12. *οἷτοί*) vgl. v. 8. 10, leitet die Hinweisung auf bestimmte Personen ein, welche als die Schmutz-
flecken (*σπιλάδες*, als Nebenform von *σπίλοι*, weil es im Sinne von: Felsen, Klippen ohne willkürliche Ergänzungen keinen ungewungenen Sinn giebt) in ihren Liebesmahlen bezeichnet werden, weil sie dieselben entweihen, indem sie bei ihnen ohne Scheu (vor der Heiligkeit des Mahles) zusammen schmausen (bem. das Comp. von *ευχαρισθαι* Judith 1, 16), nur sich selber weidend (vgl. Ezech. 34, 2), d. h. mit rücksichtsloser Lieblosigkeit der eigenen Genussucht fröhnend und so auch den Liebescharakter des Mahles aufhebend (vgl. I Kor. 11, 21). Als Apposition schliessen sich daran vier bildliche Bezeichnungen, die ihr Wesen nach verschiedenen Seiten charakterisieren. Die wasserlosen Wolken, die von Winden vortrieb-
getrieben werden, also nicht den Regen bringen, den man von ihnen erwartet (vgl. Prov. 25, 14), sind Bild der Scheinchristen, während die Erstorbenheit ihres geistlichen Lebens in vierfacher Steigerung durch Bäume dargestellt ist, wie sie im Spätherbst, nachdem die Früchte abgenommen, kahl dastehen, die überhaupt keine Früchte bringen wegen natürlicher Unfruchtbarkeit, die bereits zum zweitenmale (nach einmaliger Wiedererweckung zum Leben und darum jetzt für immer) abgestorben, ja bereits entwurzelt sind. Nur letzteres Bild erinnert einigermaßen an Henoch 2—5. — v. 13. Das Bild der wilden Meereswellen, die statt

φρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, ἀστέρες πλανῆται, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται. 14 ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τοῖτοις ἑβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων· ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, 15 ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν, ὧν ἠσέβησαν, καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς. 16 οὗτοι εἰσιν γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπερόργκα, θανμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.

Schlamm und Kot (wie Jes. 57, 20) ihre eigenen Schandbarkeiten ausschäumen, geht unmittelbar in die Deutung auf ihre Schamlosigkeit über, während das Bild der Irrsterne (wobei wahrscheinlich an Kometen gedacht) die Zerfahrenheit ihrer unstillen Leidenschaftlichkeit darstellt. — οἷς) gehört notwendig zu ἀστέρες πλαν., da sonst der Parallelismus der vier Bilder zerstört wird. Aber auch hier geht das Bild in die Deutung über, da das ihnen aufbewahrte unwiederbringliche Erlöschen in tiefster Finsternis (v. 6) doch nur auf das äusserste Verderben (vgl. das bildliche σκοτος I Petr. 2, 9) hinweisen soll, dem sie einst auf ewig anheimfallen. Zu τετήρηται vgl. I Petr. 1, 4, zu εἰς αἰῶνα I Petr. 1, 25. — v. 14 f. δὲ καὶ) vgl. Jak. 2, 25, markiert als das neue Moment, dass diesen Leuten (τοῖτοις, wie v. 8. 10. 12) das Gericht bereits vorhergesagt sei (προφητ. c. dat., wie Mt. 26, 68) und zwar von einem, der als siebenter von Adam stammte (Hen. 60, 81), also einem uralten Propheten, dessen Worte nun im wesentlichen nach Hen. 1, 9 angeführt werden: es kam Jehova (praet. prophet.) inmitten seiner Myriaden (vgl. Deut. 33, 2), um Gericht zu halten wider alle und zu züchtigen (vgl. II Sam. 7, 14. Hiob 33, 19. Psal. 105, 14) alle Gottlosen um aller Werke ihrer Gottlosigkeit willen, die sie verübt haben. Bem. das ἀσεβεῖς — ἀσεβείας — ἠσεβήσαν, worauf schon v. 4 mit seinem ἀσεβεῖς hinwies. — v. 15 bringt eine Einschaltung aus Hen. 5, 4. Zu σκληρῶν (ohne λόγων) vgl. Gen. 42, 7. I Reg. 12, 13: um alles Harten willen, dass sie wider ihn geredet haben. Das Citat schliesst mit dem Stichwort ἁμαρτ. ἀσεβεῖς aus Hen. 1, 9. — v. 16. οὗτοι εἰσιν) wie v. 12, knüpft im Anschluss an den letzten Zug des Henochitats noch ihre Bezeichnung als γογγυσταί, sofern sie als solche, die ewig mit ihrem Schicksal unzufrieden sind, wider Gott murren (Num. 14, 27), obwohl sie durch ihren Wandel nach ihren Lüsten sich dasselbe selbst bereiten. Auch zu dem λαλεῖ ὑπερόργκα (Dan. 11, 36), d. h. zu ihren prahlerischen Reden Menschen gegenüber bildet einen schneidenden Gegensatz das θανμάζοντες πρόσωπα (Lev. 19, 15. Deut. 10, 17. Hiob 13, 10), d. h. ihre Speichelleckerei, wo es ihrem Vorteil (ὠφελ., wie Jerem. 46, 11) dient. Vgl. zu dem anakoluthischen Part. I Petr. 2, 12.

17 ἡμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 18 ὅτι ἔλεγον ὑμῖν· ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν. 19 οἵτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.

v. 17 — 25. Schlussermahnung. — *ὑμεῖς δέ*) markiert den Übergang von dem über die Gottlosen Gesagten zu dem den Lesern zu Sagenden. Die Erinnerung an die Worte der Apostel, die längst vor ihrem Auftreten geredet wurden (*προειρ.*, wie III Esr. 6, 32), soll lediglich die Leser warnen, sich durch diese Leute imponieren zu lassen, wozu ihre hochtrabenden Worte (v. 16) Anlass geben könnten. Da von den Aposteln in der Mehrzahl die Rede ist (von denen Jud. sich also ausschliesst), kann nur an mündliche Weissagungen verschiedener Apostel gedacht sein. — v. 18. *ὅτι ἔλεγον ὑμῖν*) Auch das Imp. deutet darauf hin, dass der Verf. den Inhalt dessen, was sie zu sagen pflegten, selbständig formuliert. Das *ὑμῖν* setzt voraus, dass Apostel unter den Lesern gewirkt haben. Das *ἐπ' ἐσχάτου* ist nicht neutrisch zu fassen, wie I Petr. 1, 20, da es vor dem singularen *τοῦ χρόνου* steht: zu der letzten Zeit. Da das *κατὰ πορευόμενοι* lediglich Wiederaufnahme aus v. 16 ist und ebenso der nachdrücklich an den Schluss gestellte Gen. τ. *ἀσεβειῶν*, der die ihnen eigentümlichen Begierden als aus jeder Art von Gottlosigkeit stammend bezeichnet, Wiederaufnahme aus v. 15, beides also zur selbständigen Formulierung der Weissagung durch den Verf. gehört, so geht der eigentliche Inhalt derselben nur auf das Auftreten von Spöttern (*εμπ.*, wie Jes. 3, 4). Da nun in allem Vorhergehenden von ihren Spöttereien noch nicht die Rede war, so kann das erneute *οἱτοί εἰσιν* in v. 19, das ohnehin sonst höchst auffällig aus der Schlussermahnung zu der Schilderung v. 16 zurückkehren würde, nur beabsichtigen, anzudeuten, wiefern er die bisher geschilderten Leute in jenen Spöttern geweißt sehen kann. Dann kann aber ihr *ἀποδιορίζειν*, das sie als solche charakterisieren soll, unmöglich in irgend einem Sinne auf tatsächliche Zertrennung der Gemeinde hindeuten, was ohnehin weder die Wortbedeutung (vgl. das Simpl. Hiob 35, 11), noch das Fehlen eines Objekts erlaubt, sondern nur darauf gehen, dass sie Unterschiede machen zwischen sich und den andern (treugebliebenen) Gemeindegliedern, die sie als auf einem überwundenen Standpunkt Zurückgebliebene verspotteten. Im welchem Sinne sie das thaten, deutet Jud. damit an, dass er ihre offenbar auf paulinische Anschauung sich gründende (vgl. I Kor. 2, 13f.) Unterscheidung von Pneumatikern (wie sie es zu sein vorgaben) und Psychikern (als die sie eben die beim schlichten Gemeinglauben Gebliebenen verspotteten) nun gegen sie wendet, indem er sie als die eigentlichen Psychiker bezeichnet, weil sie Geist (natürlich: heiligen Geist) überhaupt nicht haben. Bem. die subj. Negation. —

20 ἡμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι 21 ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ τηρήσατε, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ζωὴν αἰώνιον. 22 καὶ οὗς μὲν ἔλεατε,

v. 20. *υμ. δε αγ.*) Die Wiederaufnahme der Anrede aus v. 17 zeigt, dass hier erst die intendierte Schlussermahnung folgt zu dem, wovon sie sich durch das anspruchsvolle Auftreten dieser bereits im voraus geweissagten Spötter nicht sollen abbringen lassen. Wie eng dieselbe an das Vorige anknüpft, zeigt die Bezeichnung des von jenen geringgeschätzten und verspotteten Glaubens als des allerheiligsten (wie v. 3 als des allerkostbarsten), da ihn als eine Gottesgabe niemand antasten darf, ohne sich gegen Gott selbst schwer zu veründigen. Daher eben bildet die Grundlage der folgenden Ermahnung, dass sie, die bisher schon in dem rechten *οικοδ. εαυτον* begriffen waren, sich, unbeirrt von jenen Spöttern, weiterfördern sollen (*εποικοδ.*, wie Kol. 2, 7) hinsichtlich dieses Glaubens. Der blosse Dat. kann weder im Sinne des *επι c. acc.* (I Kor. 3, 12) noch des *επι c. dat.* (Eph. 2, 20) stehen, weil es dann an jeder Bestimmung fehlte, welches das rechte *οικοδ. εαυτ.* ist, sondern nur diese nähere Bestimmung bringen. Auch das *εν πνευματι αγιω*, das zu *προσευχομενοι* gehört, wie dieses zum folgenden, bildet den Gegensatz zu dem *πνευμα μη εχοντες*.

v. 19. Nur durch solches in heiligem Geiste geschehendes und daher von ihm gewirktes Beten, das darum der Erhöhung gewiss ist, können sie erfüllen, was v. 21 fordert, dass sie sich selbst in der Liebe Gottes (gen. subj., vgl. v. 1) bewahren, deren sie im Glauben gewiss geworden sind, woraus eben folgt, dass jene Selbstförderung hinsichtlich des Glaubens die Voraussetzung dieser Selbstbewahrung ist (bem. das betont gestellte, auf das *εαυτους* v. 20 zurückweisende *εαυτους*). Mit dieser Selbstbewahrung in der Liebe Gottes, die für die Gegenwart des Heils gewiss macht, muss aber im Blick auf die immer noch zurückbleibenden Fehler und Mängel stets verbunden sein die sichere Erwartung (*προσδεχ.*, wie Psal. 55, 9) unsers Herrn Jesu Christi, der im Gericht bei seiner Wiederkunft mit demselben göttlichen Erbarmen, das nach v. 2 den Grund alles Heils bildet, dieselben zudecken wird (vgl. Jak. 2, 13). Nur so gelangt man zu dem Ziel der Heilsvollendung. Das *εις ζωην αιωνιον* gehört natürlich zu dem Hauptverbum *τηρησατε*. — v. 22f. *και*) schließt an das, was sie für sich selbst zu thun haben, eine Mahnung in betreff ihres Verhaltens gegen die von den *ασεβεις* v. 4 Gefährdeten oder bereits Verführten (*ους μεν — ους δε*, wie Röm. 9, 21. I Kor. 11, 21). Gemein ist beiden gegenüber das *ελεαν* (der *κοινη* angehörige Form für *ελεειν*), das selbstverständlich den Christen als solchen ziemt, die ihrerseits auf das *ελεος* Christi warten (v. 21). Dasselbe muss sich aber jenen beiden Kategorien gegenüber verschieden gestalten: Gegenüber den noch zweifelnden (Jak. 1, 6), die sich also noch nicht definitiv für das Treiben der Spötter entschieden haben,

διακρινομένους 23 σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισούντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα.

24 τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταιστούς καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει 25 μόνῳ, θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντός τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

wird es mit einem harten Asyndeton, das durch das noch folgende Part. *αρπάζοντες* notwendig wurde, als ein thätiges dahin näher bestimmt: rettet sie, indem ihr sie (wie einen Brand) aus dem Feuer reisst (vgl. Am. 4, 11. I Kor. 3, 15). Dagegen charakterisiert das *εν φόβῳ* das *ελεᾶν* bei der zweiten (bereits ganz der Gottlosigkeit verfallenen) Kategorie als ein solches, das aus Furcht vor der Verführung durch sie bei irgend einer Berührung mit ihnen, wie sie jeder Rettungsversuch voraussetzt, nur noch im Mitleid mit ihnen sich beweisen kann, da sie selbst (*καί*: etiam) alles, was nur in eine noch so äusserliche Berührung mit ihnen bringt, hassen sollen. Bildlicher Ausdruck dafür ist das auf dem blossen Leibe getragene und darum durch jede vom Fleische (v. 8) ausgehende Verunreinigung befleckte (Jak. 3, 6) Unterkleid. Auch das, was über ihr Verhalten gegen andre gesagt ist, kehrt also zu der dringlichen Pflicht der Selbstbewahrung (v. 21) zurück.

v. 24f. Schlussdoxologie. — *φυλάξαι*) vgl. Psal. 121, 4f., nämlich vor der nach v. 23 gefürchteten Verführung als solche, die nicht straucheln, also vor dem sittlichen Fall im Sinne von Jak. 2, 10. 3, 2 bewahrt bleiben (*ἀπταιστ.*, wie III Makk. 6, 39). Vor dem Angesicht (*κατενώπιον*, wie Lev. 4, 17) seiner im letzten Gericht sich offenbarenden Herrlichkeit können sie dereinst nur stehen, wenn sie als untadelige (*ἀμώμους*, wie I Petr. 1, 19) in jubelnder Freude (*ἀγαλλιάσει*, vgl. Psal. 30, 6. 47, 2) dort hingestellt werden. — v. 25. *μόνῳ*) steht mit grossem Nachdruck am Schluss, gehört aber zu τ. *δυναμ.*, da es weder sachlich noch sprachlich zu dem artikellosen *θεῷ* passt: dem, der euch bewahren kann — allein, Gotte, der unser Erretter ist (vgl. die Pastoralbriefe) durch Christum, gehört (erg. *εἶναι*) Herrlichkeit (vgl. v. 24), Majestät (Psal. 150, 2. Deut. 32, 3), Macht (wie I Petr. 4, 11. 5, 11) und Herrschaft (vgl. die *ἐξουσίαι* I Petr. 3, 22). Das *πρὸ παντός τ. αἰῶνος* (statt *πρὸ τ. αἰώνων*, I Kor. 2, 7) fasst alle Epochen der Weltzeit (vgl. I Kor. 10, 11) zusammen: vor der ganzen Weltzeit und jetzt und bis in alle (zukünftigen) Zeitläufe hinein.

ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΙΩΑΝΟΥ.

1, 1 Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ Θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ᾧ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἔσημανεν, ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ, τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάνῃ, 2 ὃς ἔμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν. 3 μακάριος ὁ ἀναγινώσκων

1, 1—4 bildet die Überschrift des Buches. — *1η σ. χρ.* Gen. subj.: die Enthüllung der zukünftigen Dinge gehört Christo an, ist seine spezielle, von Gott ihm verliehene Aufgabe, der sie ihm gegeben hat, damit er (*ἔδωκεν* c. inf., wie Joh. 6, 52) den Gottesknechten im engeren Sinne, d. h. den Propheten (vgl. Am. 3, 7) zeige (*δειξαι*, wie Joh. 5, 20. 10, 32), was (nach göttlichem Ratschluss) geschehen muss (vgl. Dan. 2, 29), und zwar in Kürze (*ἐν τάχει*, wie Ezech. 29, 5. Psal. 2, 12). Mit dem *καὶ* löst sich die Relativkonstruktion anakolutisch auf, weil Subj. (Christus) und Objekt (*αὐτῷ δεῖ γενέσθαι*) wechseln. Das *ἔσημανεν* steht vom Andeuten zukünftiger Dinge, wie Joh. 12, 33. Act. 11, 28. — *ἀποστείλας δια*) vgl. Matth. 11, 2: nachdem er Botschaft gethan durch seinen Engel, der den Johannes behufs Empfang der Offenbarung nach Patmos beschied. Wie die Engel Gottes zugleich die Engel des erhöhten Christus (Mt. 13, 41. 24, 31) sind, so ist der Prophet, der das Buch schreibt, der Knecht Christi im engeren Sinne (Jak. 1, 1. Jud. 1). — *v. 2* erklärt, wie das vorliegende Buch als eine *αποκ. 1η σ. χρ.* bezeichnet werden kann, sofern Joh. in ihm (bem. den Aor., analog dem Aor. des Briefstils, vom Standpunkt des Lesers aus) bezeugt hat (*ἔμαρτυρ.*, wie das folgende *μαρτυρία*, spezifisch johanneisch, vgl. Joh. 1, 7. I Joh. 1, 2. 5, 9), was er selbst geschaut. Auch das in der Vision Geschaute ist ein Wort Gottes, eine göttliche Offenbarung, weil Gott in ihr zum Propheten redet (vgl. Mich. 1, 1) und zugleich ein Zeugnis, das Jesus für dieselbe ablegt, da er es ist, welcher in den Visionen die ihm ursprünglich verliehene Enthüllung der Zukunft (*v. 1*) dem Seher übermittelt hat (vgl. die Berufungsvision). Dass der Inhalt des Wortes Gottes, wie des Zeugnisses Jesu, das in den Visionen Geschaute ist, sagt das *ὅσα εἶδεν*, das eine Apposition zu den beiden Acc. bildet. — *v. 3. μακάριος*) sc. *ἐστιν*, vgl. Psal. 1, 1. Joh. 20, 29. Das Buch ist nach dem *ἀναγινώσκων* zum Vorlesen in den Gemeindeversammlungen bestimmt und bezeichnet

καὶ οἱ ἀκούοντες τοῖς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες
τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα· ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.

4 Ἰωάννης ταῖς ἐπὶ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ· χάρις
ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ ὄντος καὶ ᾗς καὶ ὁ ἐρχόμενος, καὶ ἀπὸ
τῶν ἐπὶ πνευμάτων, ᾧ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ, 5 καὶ ἀπὸ
Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν

seinen Inhalt selbst als Worte (Joh. 14, 24) der Prophetie, womit keineswegs bloss Weissagung gemeint ist, sondern, wie überall, zugleich die damit verbundene Mahnung, weil ausdrücklich mit dem Vorlesen und Hören verbunden wird das Bewahren (Beobachten) des in ihr Geschriebenen (τηρ., spezifisch johanneisch, vgl. Joh. 8, 51. I Joh. 2, 3). Zu ο καιρος ἐγγυς vgl. Mt. 26, 18, und zu ἐγγυς von der Zeit Joh. 2, 13. 6, 4. Gemeint ist die Zeit der Erfüllung der Weissagung (vgl. das ἐν ταχει 1, 1).

v. 4—6 folgt eine briefliche Zuschrift, in welcher das nach v. 3 für die ganze Christenheit bestimmte Buch speziell sieben kleinasiatischen Gemeinden zugeeignet wird. Dass sie nicht genannt und doch durch den bestimmten Art. bezeichnet werden, hat seinen Grund darin, dass erst Christus 1, 11 die Gemeinden bestimmt, an welche das Buch gesandt werden soll, die Namen also nicht genannt werden konnten, ohne der Berufungsvision vorzugreifen. Erst in ihr soll klar werden, wer die sieben Gemeinden sind, während die Betonung der Siebenzahl hier, wie dort, zeigt, dass dieselben die ganze Christenheit repräsentieren, der darum in ihnen das Wort der Prophetie gilt (v. 3). Das χάρις ὑμῖν κ. εἰρήνη ἀπο ist der paulinische Segenswunsch (erg. εἰη), der den Nom. und Dat. zur blossen Adresse herabsetzt (doch vgl. auch III Joh. 1). Der Gottesname aus Exod. 3, 14 (ο ὢν) wird ganz als indeklinables nom. propr. behandelt und ihm mit gänzlicher Nichtachtung der Verbalform das ο ἦν nachgebildet, sowie das ο ἐρχομενος (Mt. 3, 11, Hebr. 10, 37) angefügt, das hier aber von Jehova selbst steht, der in seinem Messias (bei dessen Parusie) kommt, vgl. I Joh. 2, 28. In den sieben Geistern, die angesichts (ἐνώπ., wie Joh. 20, 30. III Joh. 6) seines Thrones sind (bem. das hebraistische Fehlen der Kopula), um seines Winkes zur Aussendung gewärtig zu sein, objektiviert sich die Mannigfaltigkeit des in verschiedenen Personen wirkenden prophetischen Geistes (vgl. das παν πνευμα I Joh. 4, 2) nach der schematischen Siebenzahl in ihrer ganzen Fülle. Da derselbe schon im A.T. wirksam war und die göttliche Gnade vermittelte, stehen sie vor Christo. — v. 5. ο μάρτυς ο πιστός) In Parallele mit den drei Gottesnamen v. 4 erhalten die drei charakteristischen Prädikate Christi den Wert indeklinabler nomina propria. Zeuge ist Christus, aber nicht bloss für die Zukunftshoffnung (v. 2), sondern für die ganze durch ihn vermittelte Gottesoffenbarung (Joh. 18, 37); als der Erstgeborene unter den Toten (bem. den gen. part. im Unterschiede von Kol. 1, 18) ist er durch

καὶ ὁ ἀρχὼν τῶν βασιλείων τῆς γῆς. τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, 6 καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

7 ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οὔτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ'

seine Auferstehung Bürge für die Auferstehung der Gläubigen; als der *αρχων τ. βασ. τ. γης* (vgl. Psal. 89, 28) der Weltherrscher, welcher allen Königen der Erde zum Trotz die Endvollendung herbeiführt. — *τω αγαπῶντι ἡμας*) beginnt die Doxologie auf Christum mit neuem Satzanfang. Seine dauernde Liebe zu uns ist verbürgt durch die Thatsache, dass er mittels (bem. das hebr. *εν* statt des dat. instr.) seines (im gewaltsamen Tode vergossenen) Blutes uns gelöst hat (*λυειν* wie Joh. 11, 44) aus den Banden, mit denen unsre Sünden uns gebunden hielten, d. h. uns zu einem Gott wohlgefälligen Leben befähigt, vgl. I Petr. 1, 18 f. — *ν. 6. καὶ ἐποίησεν*) Die Partizipialkonstruktion löst sich auf (vgl. v. 1) und geht anakolutisch ins verb. finit. über. Infolge jener Befreiung aus der Sündenknechtschaft bilden die Erlösten ein Königreich. Dass dieses Reich die vollendete Theokratie ist, zeigt der zu *ἐποίησεν* gehörige Dativ *τω Θεῷ*; denn ein Reich, das für Gott hergestellt wird, ist eben das Reich, in dem er herrscht, sofern sein Wille von allen erfüllt wird. Die harte Apposition *ἱερεῖς* erklärt sich dadurch, dass die *βασιλεία* als die Gesamtheit der Gläubigen gedacht ist, welche Gott nicht nur als seine Unterthanen, sondern als Priester dienen, wobei dem Verf. wohl der Grundtext von Exod. 19, 6 (ein Königreich von Priestern) vorschwebt. Gott wird bezeichnet als der Gott, der auch Christi Vater ist (vgl. Jak. 1, 27), weil eben darum sein aus Liebe zu uns begonnenes Werk doch zugleich den letzten Zwecken Gottes dient, die er als sein Sohn auszuführen hat. Das *αὐτῷ* nimmt nach der Unterbrechung der Konstruktion das *τω αγαπῶντι* v. 5 wieder auf. Zur Doxologie vergl. I Petr. 4, 11.

v. 7f. wird gleichsam als Motto der ganzen Weissagung vorangestellt. — *ερχεται*) nämlich Christus v. 5f. Das Praes. steht von der unmittelbar gewissen Zukunft. Zu *μετὰ τ. νεφ.* (von Wolken umgeben) vgl. Dan. 7, 13. Mc. 14, 62. Das *πας οφθ.* deutet die universelle Kundwerdung seiner Wiederkunft an; doch werden als die, welche ihn doppelt zu fürchten haben, noch besonders hervorgehoben die Juden, als welche (weil sie, wie Joh. 8, 53. I Joh. 1, 2) ihn erstochen haben. Die Anspielung auf Sachar. 12, 10 setzt Kenntnis des Urtextes voraus, da das *קרן* gegen die LXX mit *ἐξεκέντ.* (Num. 22, 29. Jud. 9, 54. II Makk. 12, 6) wiedergegeben (vgl. Joh. 19, 37). Das *κοψονται ἐπ αὐτον* aus Sachar. wird hier bezogen auf das Wehklagen angesichts des nahenden Gerichts und allen Ge-

αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. ναί, ἀμήν. 8 ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.

9 Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συνκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ἵπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. 10 ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ

schlechtern der Erde (πασ. αἱ φυλ. τ. γῆς, wie Gen. 12, 3. 28, 14), d. h. den Heiden zugeschrieben. Vgl. Mt. 24, 30. Das einfache ναί (Hiob 19, 4. Joh. 11, 27) wird durch das hebr. כן verstärkt, wie dieses im Evang. im Munde Jesu stets verdoppelt erscheint. — v. 8 versiegelt diese Bekräftigung des Prophetenworts durch eine Aussage Gottes über sich selbst, welche die schliessliche Durchführung seiner Ratschlüsse auf seine Allmacht zurückführt. Bem. die Nachbildung des prophetischen כִּי עֲשֶׂה und des hebr. כִּי עֲשֶׂה. Zu ο ὢν κτλ. vgl. v. 4, zu ο παντοκράτωρ II Sam. 5, 10. Am. 4, 18. Mich. 4, 4. II Kor. 6, 18.

v. 9 beginnt die erste oder die Berufungsvision (1, 9—3, 22). — ο ἀδελφ. ν. μ.) verbindet sich mit συνκοιν. (Röm. 11, 17. Phil. 1, 7) unter einem Artikel, weil er eben als ihr Bruder mit (ihnen) teilnimmt an (bem. das ἐν statt des einfachen Gen.) dem, was dem Christenleben charakteristisch ist und daher ebenfalls unter einen Art. zusammengefasst wird, die θλίψις (Joh. 16, 33), das Reich, das nur im Sinne von v. 6 genommen werden kann, weil noch die Geduld folgt, in der gegenwärtig die Trübsal von denen, die sich bewusst sind, zur βασιλ. zu gehören, getragen wird. Das ἐν ἰησ. geht auf die Geduld, mit der Jesus in seinem irdischen Leben vorbildlich das Leiden getragen hat. — Das ἐγενόμην weist auf eine frühere Zeit zurück, wo er sich auf der Insel Patmos befand, um die Offenbarung zu empfangen, deren Zeuge er nach v. 2 werden sollte. Der Rückweis hierauf schliesst jede andere Deutung des δια c. acc. aus, bei der ohnehin die Hinzufügung der μαρτυρ. ἰησ. völlig bedeutungslos wird, während es hier absichtsvoll das Auftreten Jesu in der Berufungsvision vorbereitet. Ganz anders ist der Ausdruck 6, 9 (s. z. d. Stelle). — v. 10. ἐγεν. ἐν πν.) von dem ekstatischen Zustande (vgl. Act. 22, 17), in welchem der Prophet, dem irdisch-sinnlichen Leben entrückt, nur noch sieht, was ihm der prophetische Geist zu schauen, und hört, was er ihm zu hören giebt. Bem., wie der Auferstehungstag (vgl. Act. 20, 7. I Kor. 16, 2) bereits als der vom Herrn geweihte und darum zu der Vision gewählte erscheint. Da zu dem, was er schreiben soll, auch die folgende Christus-

ἡμέρα, καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ὀπίσω μου ὡς σάλπιγγος 11 λεγούσης· ὁ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον, καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις, εἰς Ἐφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεϊς καὶ εἰς Φιλαδελφίαν καὶ εἰς Λαοδικίαν. 12 καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνήν, ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ· καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς, 13 καὶ ἐμμέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον νύϋ ἀνθρώπου, ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαζοῖς ζώνην χρυσαῖν· 14 ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιών, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός, 15 καὶ οἱ πόδες

vision gehört, empfängt er den Befehl dazu, ehe er etwas sieht, und hört daher hinter sich (οπισω μου., wie Joh. 12, 19; doch vgl. auch Ezech. 3, 12) eine laute Stimme (φων. μεγ., wie Joh. 11, 43), die wie die (Stimme) einer Posaune (Mt. 24, 31) beschrieben wird, weil der Posaunenschall den Beginn der Vision feierlich ankündigt. Es ist nach v. 18 die Stimme Christi. — v. 11. λεγούσης) missbräuchliche Ausdehnung der Attraction, indem der Casus des zu φωνήν gehörigen Participiums durch das zunächst vorhergehende σάλπιγγος determiniert wird. Das γράψον vollzieht der Prophet durch das Schreiben des Buches, das die Überschrift v. 1—3 führt, das πέμψον durch die briefliche Zuschrift v. 4—6. — v. 12. ἐπέστρεψα) wie Act. 9, 40. 15, 36: ich wandte mich um, die Stimme zu sehen. Das ητις (v. 7) motiviert den eigentümlichen Ausdruck dadurch, dass, wenn eine Stimme mit ihm redet, doch auch einer da sein muss, der da redet. Zuerst sieht er sieben goldene Leuchter, die Symbole der sieben Gemeinden (v. 20), welche als Inhaber der Wahrheit die Träger des Lichts für die Welt sind (vgl. Mt. 5, 14 f. Phil. 2, 15), da sich auf sie zunächst seine Sendung bezieht. — v. 13. ὅμοιον νύϋ ἀνθρ) nach Dan. 7, 13 (ὡς υἱὸς ἀνθρ.). Es entspricht der Entwicklung der Vision, dass er zuerst nur einen sieht, der einem Menschensohn ähnlich ist und sich erst v. 18 als der Auferstandene zu erkennen giebt. Das Bekleidetsein (Dan. 10, 5) mit einem langen, bis auf die Füße reichenden Oberkleid (ποδήρ., wie Exod. 28, 4. 31) charakterisiert ihn als Hohenpriester (vgl. Joh. 17, 19), der auch seinen Talar hochgeschürzt trug, wenn er amtierte, mit einem goldverzierten Gürtel (Exod. 28, 8. 39, 5). Der himmlische Hohepriester trägt zur Steigerung einen goldenen an den (πρὸς c. dat., wie Joh. 20, 11 f.) Brüsten. — v. 14. ἡ δὲ κεφ. die nähere Beschreibung beginnt in selbständigen Sätzen. Ergänze ἦσαν. Wie der Alte der Tage selbst, d. h. der ewige Gott Dan. 7, 9, erscheint Christus mit einem Haupt, dessen Haar weiss ist, wie schneeweisse Wolle, um ihn als den Ältesten der Alten, d. h. den Ewigen zu charakterisieren. Die Augen, wie Feuerflamme (vgl. Dan. 10, 6), sind Symbol der Allwissenheit, da ihr Glanz bis in die Tiefen der Seele hineinleuchtet. — v. 15 schildert die Füße als die Organe, mit denen der

αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ, ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης, καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν, 16 καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτά, καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὅξεια ἐκπορευομένη, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.

17 καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός, καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων· μὴ φοβοῦ·

Allmächtige alles, was ihm im Wege steht, niedertritt und vernichtet, weshalb sie glühendem Erze verglichen werden. Das *ὡς* — *πεπυρωμένης* ist ein gen. abs., dessen Subj. (*χαλκολ.*, femininisch genommen, wie, wenn auch seltener, *λιθανός*) ausgelassen ist (vgl. 17, 8), weil es sich aus dem Vorigen von selbst ergänzt: wie wenn es im Ofen in Glut gesetzt ist. Der Ausdruck ergab sich einfach daraus, dass das den umstehenden Ausdrücken parallele *ὡς* nicht wohl auf *χαλκολ.* selbst, sondern nur auf die alles vernichtende Glut desselben bezogen werden konnte. Die Beschreibung der Stimme nach Ezech. 1, 24, mit der er alles ertönt, d. h. seine Herrschergewalt jedem Widerspruch gegenüber zur Geltung bringt, zeigt, dass das Bild v. 10 nur der Eröffnung der Vision galt. — v. 16. *εἶδον*) Die Ausdrucksweise wechselt, weil von der Beschreibung der Gestalt selbst übergegangen wird zu ihren Attributen; um aber die folgenden Aussagen konform anknüpfen zu können, ist die Ergänzung eines *ἦν* beibehalten. In welcher Weise er die 7 Sterne, deren Deutung erst v. 20 folgt, in seiner rechten Hand hat, ist nicht näher angedeutet, da der Ausdruck, wie der Gegensatz in Joh. 10, 28 zeigt, nur symbolische Bezeichnung des Schutzes ist, den er ihnen wider alle Feinde gewährt. Ebenso unvorstellbar ist das Bild des scharfen zweischneidigen Schwertes (Psal. 149, 6. Sir. 21, 3), das aus seinem Munde hervorgeht, weil es nur die schonungslose Schärfe charakterisiert, mit welcher sein Richterspruch die Feinde (im Gegensatz zu den von ihm behüteten Sternen) trifft. Die Schilderung schliesst mit dem Gesamteindruck des Anblicks (*ὄψις*, wie Joh. 7, 24), der mit dem stärksten Sonnenglanz verglichen wird (*ἐν τ. δυν. αὐτ.*, wie Jud. 5, 31, eig.: wie die Sonne scheint in ihrer Vollkraft). Mit diesem Bilde der göttlichen Herrlichkeit schliesst die Erscheinung des himmlischen Hohenpriesters, der durchweg in voller Gottgleichheit vorgestellt werden soll.

v. 17. schildert, wie die Erscheinung des Göttlichen in dem sündigen Menschen tödlichen Schrecken wirkt (vgl. Jes. 6, 5), wohl besonders nach Dan. 10, 7—11. Das *ἐπεσα πρὸς τ. ποδ.* (Joh. 11, 32) ist hier nicht Gestus flehntlicher Bitte, sondern wie das *ὡς νεκρός* zeigt, Folge des Schreckens, den die Handauflegung beruhigen soll. Zu *μὴ φοβοῦ* vgl. Dan. 10, 12. Lc. 1, 13. 30. Joh. 6, 20. Das *ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος* (Jes. 48, 12) κ. ο. *εσχάτος*

ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος 18 καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρός, καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου. 19 γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα. 20 τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων, οἷς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου, καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσὶν, καὶ αἱ λυχναὶ αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσὶν.

II, 1 τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψον· τάδε

ist der Sache nach gleichbedeutend mit dem *το αλφα και το ω* v. 8. — v. 18. ο ζων) wie die Ewigkeit, spezifisches Prädikat Gottes (vgl. Joh. 6, 57), doch hier näher bestimmt als ein aus dem Todeszustand (γεν., wie v. 9f.: ich befand mich tot) hervorgegangenen Leben, wodurch die göttliche Erscheinung sich als Christus zu erkennen giebt. Zu ζων εἰμι εἰς τ. αἰων. τ. α. vgl. Deut. 32, 40. Als der selbst durch den Tod hindurchgegangene hat er die Macht, vom Tode zu befreien. Zur Vorstellung von den Todes- und Hadesporten vgl. Hiob 38, 17. Da Christus die Schlüssel dazu hat, können die Genitive nur gen. obj. sein. Wer die Schlüssel zum Tode hat, befreit die durch ihn Gebundenen aus dem Totenreich. Zur Sache vgl. Joh. 5, 28. 11, 25. — v. 19. ουν) Nachdem der Prophet erfahren, wessen Stimme ihn v. 11 schreiben hiess, soll er den Befehl vollziehen. Das α εἶδες geht auf die eben geschaute Christusvision, das α εἰσιν kann wegen des darauf bezüglichen μετὰ ταῦτα nur die Verhältnisse und Ereignisse der Gegenwart bezeichnen (bem. den absichtsvollen Plur. nach dem neutr. plur.). Der Prophet soll aus der recht verstandenen Gegenwart die Zukunft deuten. — v. 20. το μυστηριον) Nom. abs.: was ihre geheimnisvolle Bedeutung anlangt, so sind die 7 Sterne u. s. w. In ἐπὶ τῆς δεξιᾶς wechselt die Vorstellung im Vergleich mit v. 16, weil die Sterne nur sichtbar werden, wenn sie nicht etwa von der Hand umschlossen sind, sondern frei auf ihr ruhen. Das και τας ἑπτα λυχν. schliesst sich anakoluthisch an ουν an, so dass sich die Relativkonstruktion auflöst (vgl. v. 1): wie die sieben goldnen Leuchter, um zu markieren, dass die Sterne das Hauptgeheimnis sind. Dasselbe wird gedeutet auf die Schutzengel der Gemeinden, mit denen der erhöhte Christus verkehrt. — Es folgen die Briefe an die sieben Gemeinden, die aber, weil von dem erhöhten Christus diktiert, an ihre Engel adressiert werden. Dadurch werden dieselben zu himmlischen Repräsentanten der Gemeinden, die für ihre Zustände verantwortlich sind und deshalb Lob und Tadel, Mahnung und Warnung empfangen.

2, 1. ταδε λεγει) wie Am. 1, 6. 9 geht hier, wie in allen folgenden Briefen, auf die folgenden Worte. Das κραιων (Joh. 20, 23) ist Näherbestim-

λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἐπὶ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐμμέσῳ τῶν ἐπὶ λυχνίων τῶν χρυσέων. 2 οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονὴν σου, καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακοὺς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς, 3 καὶ ὑπομονὴν ἔχεις, καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐ κεκοπίᾳς. 4 ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκας. 5 μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας, καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἕαν μὴ μετα-

mung des *εχω* 1, 16 (er hält sie fest, lässt sie sich nicht entreissen), wie das *περιπατων* (17 mal im Evang., 10 mal in den Briefen) des *εμμεσω* 1, 13 (vom wirksamen Walten unter ihnen, vgl. Lev. 26, 12). Bem. die Vorbereitung von v. 5. — v. 2. τ. *εργα σ.*) geht auf das Gesamtverhalten der Gemeinde und wird, wie die Wiederholung des *σου* zeigt, spezifiziert in *κοπος* (Joh. 4, 38) und *υπομονη* (1, 9). Auch das *και* vor *στι* ist näherbestimmend und zeigt, dass *κοπος* auf die Mühe geht, die ihnen die schlechten Glieder der Gemeinde bereiteten, solange sie dieselben noch zu bekehren trachteten. Resultat davon, wie es gegenwärtig vorliegt, ist, dass sie dieselben nicht zu tragen (*βαστ.*, wie Joh. 16, 12) vermögen, dass dieselben also zum Austritt genötigt sind. Insbesondere hat die Gemeinde gewisse Leute, die sich für Apostel ausgeben und es doch nicht sind (bem. die Auflösung der Partizipialkonstruktion wie 1, 6) auf die Probe gestellt (*πειρ.*, wie Joh. 6, 6) und sie als lügnerisch erfunden. Gemeint sind die Apostel des Libertinismus (vgl. Jud. u. II Petr.). — v. 3. x. *υπομ. εχ.*) nimmt das τ. *υπομ.* aus v. 2 auf, das sich erwiesen hat in dem, was sie getragen haben um seines Namens willen (Joh. 15, 21). In den Verfolgungsleiden sind sie nicht ermüdet (*κοπιαζ.*, wie Joh. 4, 6. 38; bem. die nachlässige Bildung auf — *ες*), während die Mühe, die ihnen die Bösen machten, dahin führte, dass sie dieselben nicht zu tragen vermögen. — v. 4. αλλ' *εχω κατὰ σου*) vgl. Mt. 5, 23. Was Christus an der Gemeinde auszusetzen hat, ist, dass sie die erste (in der Entstehungszeit geübte) Liebe verlassen hat, also die Bruderliebe in ihr erkaltet ist (vgl. Mt. 24, 12, wo dies auch als Folge des eindringenden Antinomismus erscheint). — v. 5. *μνημονευε*) vgl. Joh. 15, 20. 16, 4. 21. Die Erinnerung an die einstige Höhe ihres sittlichen Lebens, von der sie herabgefallen, soll sie zur Sinnesänderung bewegen und zur Bethätigung derselben in den früher gethanen Werken. Wo nicht (*ει δε μη*, wie Joh. 14, 2. 11), so wird der Gemeinde der Beruf eines Lichtträgers, dessen sie sich nicht wert gezeigt, genommen werden. Das *σοι* zeigt, dass es sich nicht um das letzte Kommen (1, 7), sondern um ein gegenwärtiges Strafgericht handelt, in

νοήσης. 6 ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊ-
τῶν, ἃ·καγὼ μισῶ. 7 ὁ ἔχων οὓς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα
λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· τῷ νικῶντι, δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ
ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ.

8 καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας γράψον· τάδε
λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἐζήσεν·
9 οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν. ἀλλὰ πλούσιος εἶ,
καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς,
καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ. 10 μὴ φοβοῦ, ἃ

welchem er den Leuchter von seiner Stelle (τοπος, wie Joh. 11, 48) in-
mitten der sieben fortbewegen wird. Bem. die Unterscheidung der Ge-
meinde (des Leuchters) von ihrem Engel. — v. 6 zeigt deutlich, dass die
Nikolaiten (wahrscheinlich eine symbolische Bezeichnung der Libertiner)
wegen ihrer Handlungsweise (ihres Antinomismus) Christo verhasst sind.
Bem. das bei Joh. so häufige *μισεῖν* im Gegensatz von *αγαπᾶν*. — v. 7
fordert, entsprechend der Überschrift (1, 1—3), die Gesamtgemeinde auf,
zu hören, was der Einzelgemeinde gesagt ist. Vgl. Mt. 11, 15. Hier zeigt
sich klar das Bewusstsein des Verf., dass, auch was er in der Vision als
von Christo gesprochen darstellt, der (prophetische) Geist durch ihn ge-
redet hat. Das echt johanneische *νικᾶν* (Joh. 16, 33 und 6 mal in I Joh.)
geht auf den Kampf mit dem Satan, der alle Gläubigen zum Abfall ver-
sucht. Bem. die nachdrückliche Aufnahme des Part. durch *αὐτῷ*. Zu *δωσω*
φαγ. vgl. Joh. 6, 31. 52, zu *φαγ.* *ἐκ* Joh. 6, 26. 50. Der Lebensbaum des Para-
dieses (Gen. 2, 9) erscheint hier im Garten Gottes (vgl. Ezech. 31, 8), d. h. in
seiner himmlischen Wohnstätte, wo durch das Essen von ihm die Voll-
endeten am ewigen Leben Anteil erlangen, ist also ein Typus desselben.

v. 8. ο πρῶτ. κ. ο εσχ.) aus 1, 17, während das *ἐγεν. νεκρὸς κ. ἐζήσεν*
(wie Röm. 14, 9 im Sinne von: ich ward lebendig) auf 1, 18 verweist in
Vorbereitung auf die Lebensverheissung v. 10. — v. 9. οἶδα) leitet die
Anerkennung der Gemeindezustände ein, ganz wie v. 2 und in allen folgen-
den Briefen. Die judenchristliche Gemeinde leidet Bedrängnis (1, 9) von
seiten ihrer ungläubigen Volksgenossen (vgl. Hebr. 10, 33), sie ist arm
und doch reich in ihrem geistlichen Leben (wie Jak. 2, 5). Die Lästereien,
die ihnen seitens der Juden widerfährt, kann natürlich nur darauf gehen,
dass sie als Anhänger des Pseudomessias und als Abtrünnige geschmäht
werden (vgl. Jak. 2, 7). Zu dem *ἐκ* vgl. Joh. 3, 25. 6, 65. Bem., wie der
Verf. die ungläubigen Juden nicht mehr als echte Juden anerkennt, so
sehr sie sich solche zu sein rühmen (*λεγοντ. εαυτ. και ουκ εἰσιν*, wie v. 2),
sondern als Diener des Satan (der durch sie die Christen lästert und ver-
folgt) betrachtet (*συναγ. τ. σατ.* im bedeutsamen Gegensatz zu *συναγ. κρη.*
Num. 16, 3. 20, 4, die nur noch die gläubigen Juden bilden). — v. 10. μὴ
φοβοῦ) wie 1, 17, doch hier mit dem Acc. der Sache, wie Hebr. 11, 23. 27:

μέλλεις πάσχειν. ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν, ἵνα πειρασθῇτε, καὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. 11 ὁ ἔχων οὕς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου.

12 καὶ τῷ ἁγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γραψόν· τὰδε λέγει ὁ ἔχων τὴν δορφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν· 13 οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ· καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις αἰς Ἀντίπας, ὁ μάρτυς μου ὁ πιστὸς μου, ὃς

fürchte dich nicht vor dem mancherlei, was du leiden wirst. Zu dem *ἐξ ὑμῶν* mit ergänztem *τινας* vgl. Joh. 16, 17, zu dem Wechsel von *διαβ.* mit *σατ.* Joh. 13, 2. 27. Es wird zu Einkerkungen kommen, die sie zum Abfall versuchen sollen; aber die Trübsal wird nur eine kurze Zeit dauern (bem. die schematische Zahl: 10 Tage, vgl. Dan. 1, 12). Der Verf. hofft, dass die heidnische Obrigkeit, welche die ungläubigen Juden zur Verfolgung ihrer gläubigen Volksgenossen anstacheln, bald genug die Schuldlosigkeit derselben erkennen wird. Das *γίνου πιστός* (Joh. 20, 27) steht hier von der Treue gegen das christliche Bekenntnis, die sie nötigenfalls selbst im Märtyrertode bewähren sollen (*ἄχρι θαν.*, wie Act. 22, 4), wofür ihnen der Kranz des Lebens (gen. epexeg.) im Sinne von Jak. 1, 12 verheissen wird. — v. 11, ganz parallel gebildet nach v. 7: der (im Kampf mit dem Versucher) Siegende wird gewisslich nicht (*οὐ μὴ* c. conj. aor., wie Joh. 8, 51 f.) geschädigt werden seitens des zweiten Todes, der nach 21, 8 die ewige Verdammnis bringt.

v. 12. *τὴν δορφ.* κτλ.) vgl. 1, 16, hier mit Beziehung auf die Drohung in v. 16. — v. 13. *οἶδα ποῦ*) vgl. Joh. 3, 8. 8, 14. Die Gemeinde wohnt an der Stätte, wo Satan seinen Thron hat, sofern dort am Sitz des Obergerichts der Satan durch die heidnische Obrigkeit die Verfolgung der Christen veranlasste, der gegenüber die Gemeinde den Namen Christi festhält (v. 1), d. h. sich nicht von dem Bekenntnis desselben abbringen lässt. Speziell wird im Aor. (vgl. v. 2 f.) auf eine Thatsache der Vergangenheit hingewiesen, wo sich dies dadurch bewährt hat, dass sie den Glauben an ihn nicht verleugnete (Joh. 13, 38) selbst (*καὶ*: etiam) in den Tagen, in welchen bereits Märtyrerblut geflossen. Antipas, der als ein Zeuge für ihn bezeichnet wird (vgl. Act. 1, 8) muss noch einer der *μαθηταὶ* gewesen sein. Das zweite *μου* ist gen. subj. und bezeichnet ihn als seinen treuen Zeugen. Da nur die reine Copula ergänzt werden kann, hier aber das *ἦν* Verb. wäre, ist der Satz anakolutisch fallen gelassen, weil durch den neuen Relativsatz bereits feststeht, dass auch er selbst im Tode nicht verleugnete. Das *οπου ο σατ. κατ.* zeigt klar, dass der Thron des Satan

ἀπεκτάνθη παρ' ἡμῖν ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ. 14 ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, φαγεῖν εἰδωλόθρυτα καὶ πορνεῦσαι. 15 οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως. 16 μετανόησον οὖν· εἰ δὲ μὴ, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ θορυφαίᾳ τοῦ στόματός μου. 17 ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· τῷ νικῶντι, δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου, καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.

nur die Stätte bezeichnet, von welcher die Christenverfolgung ausging. — v. 14 folgt, wie v. 4 eingeführt, die Rüge. Das *ολίγα* zeigt, dass die Gemeinde im ganzen sich von der Irrlehre fernhielt, aber doch die Irrlehrer dort, d. h. an der Stätte, wo sie treu am Namen Christi festhält, duldet, während jene festhalten (bem. das an das *κρατ.* v. 13 anspielende *κρατ.*) an der (mit diesem Namen im äussersten Widerspruch stehenden) Lehre Bileams. Bem. das dem *בַּלַּעַם* (Hiob 21, 22) nachgebildete *διδασκ.* c. dat. Auch das *ενωπι.* c. gen. steht hebraisierend für den einfachen Dat. Er lehrte den Balak, den Israeliten einen Gegenstand des Anstosses (*σκανδ.*, wie Röm. 14, 13), d. h. einen Anlass zum Sündigen, gleichsam in den Weg werfen. Worin dieser Anstoss bestand, sagt der Inf.; doch wird statt des Götzendienstes (Num. 25, 1 f.) hier das Essen des Götzenopferfleisches mit der Hurerei verbunden, weil jenes, was die gegenwärtigen Irrlehrer erlaubten, dem Verf. nach Act. 15, 20. 29 als götzendienerischer Greuel gilt. — v. 15 bestätigt, dass die Nikolaiten (v. 6) Libertinisten sind, welche ebenso wie Balak (*οὕτως—ομοίως*) infolge der Bileamslehre die Gemeinde zur Hurerei und zum Essen des Götzenopferfleisches verführen. — v. 16 ganz nach v. 5 gebildet, droht mit einem schleunigen (*ταχυ*, wie Joh. 11, 29) Strafgericht über die Nikolaiten, das nach dem Typus ATlicher Strafgerichte als ein Kampf mit ihnen dargestellt wird, den er mittels (*εν*, wie 1, 5) des Schwertes seines Mundes (v. 12, vgl. 1, 16) führt, indem er sie zur entsprechenden Strafe verurteilt. — v. 17 ganz wie v. 7. Das *δωσω* steht hier gut griechisch mit dem gen. part. Das *μάννα* ist, wie Joh. 6, 31 f., die spezifische Himmelspeise, die zum ewigen Leben ernährt. Verborgen (Joh. 19, 38) heisst es, wie alles, was noch zur Vollendungszukunft gehört. Der weisse Stein erinnert an die weissen Täfelchen, auf welche die losprechenden Voten beim Gericht geschrieben wurden. Der neue Name, der darauf geschrieben, kann nach Jes. 62, 2. 65, 15 nur der Name des Freigesprochenen sein, welcher die Qualifikation bezeichnet, die ihnen im Gerichte Gottes zugesprochen wird. Da diese natürlich eine ganz individuelle, kennt den Namen niemand als der Empfänger selbst.

18 καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον·
 τὰδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς ὡς φλόγα
 πυρός, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκοβάνῳ· 19 οἶδά σου
 τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ
 τὴν ὑπομονήν σου, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν
 πρώτων. 20 ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ, ὅτι ἀφείς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ,
 ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφητὴν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς
 ἑμούςς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθρυτα. 21 καὶ ἔδωκα
 αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς

v. 18. ο υἱος τ. θ.) spezifischer Ehrenname des Messias aus Psal. 2, 7 mit Bezug auf die von dorthier entlehnte Drohung v. 27. Zu ο ἔχων — χαλκοβ. vgl. 1, 14 f. Hier geht das erste Prädikat auf ihn als den Herzenskündiger (1, 15), das zweite auf die ihm ursprünglich eignende εἶδος. τ. εἰδων. Bem. die Auflösung der Partizipialkonstr., wie 1, 6. — v. 19. οἶδα τ. ἐργα σ.) wie v. 2. Der die Gemeinde besonders auszeichnenden Bruderliebe entspricht die Dienstleistung an Armen und Kranken, wie dem treu festgehaltenen Glauben (v. 13) die Geduld, wo derselbe Verfolgung über sie brachte; und zwar hat die Gemeinde in diesem löblichen Verhalten Fortschritte gemacht, wie Ephesus nach v. 4 Rückschritte (zum Ausdruck vgl. II Petr. 2, 20). Auch hier, wie v. 14, wird aber v. 20 getadelt, dass die Gemeinde die Irrlehre gewähren lässt (ἀφείς, wie Joh. 11, 48. 12, 7), die in Thyatira durch eine Prophetin verkündigt wurde, welche nach ATlichem Typus als das Weib Jesabel (II Reg. 9, 22) bezeichnet wird, weil dieses Isr. zu Hurerei und heidnischen Greueln verführte (vgl. den Typus Balaks v. 14). Sie giebt sich (fälschlich) für eine Prophetin aus, wie die v. 2 erwähnten Irrlehrer für Apostel. Wo das artikulierte Partizipium (hier ἡ λεγουσα) im Appositionsverhältnis steht, wird es in der Apok. häufig nicht in den cas. obl. des Wortes gesetzt, zu dem es hinzugefügt ist, sondern steht im Nom. Offenbar nimmt es der Verf. ganz in der Geltung eines Relativsatzes, in den es auch hier unmittelbar übergeht (καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ). Durch ihre Lehre verführt sie (wie Joh. 7, 12. I Joh. 2, 26) die Knechte Christi (des πνεύματος), d. h. die Gemeindeglieder. Die Wiederkehr der v. 14 genannten Sünden, unter denen nur die Hurerei voransteht, weil das buhlerische Weib auf ihre Gestattung besonderes Gewicht legte, zeigt unwidersprechlich, dass es sich bei ihrer Lehre um den Libertinismus der Nikolaiten handelte. — v. 21 ἐδωκα weist auf die ihre Schuld erhöhende Thatsache hin, dass Christus ihr (durch ihre bisherige Verschönerung mit der gerechten Strafe) Zeit zur Sinnesänderung (χρόνον ἵνα, wie Joh. 12, 23. 13, 1. 16, 32) gegeben, die sie immer noch nicht nutzen will. Die der Apok. eigene Verbindung des μεταν. mit ex hebt stark hervor, dass solche Sinnesänderung aus der Sünde herausführt. —

πορνείας αὐτῆς. 22 ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην, καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς. 23 καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ, καὶ γινώσκονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ἡμῖν ἐκάστην κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν. 24 ἡμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βῆθεα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω ἐφ' ἡμᾶς ἄλλο βάρος· 25 πλὴν ὁ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ᾗξω. 26 καὶ

v. 22. βαλλω) Das Praes. bedroht, wie v. 16, das Weib mit unmittelbar bevorstehender Strafe, indem er ihr Wollustlager in ein Siechbett verwandelt. Die μοιχ. μετ' αυτ. sind wegen des wechselnden Ausdrucks (statt πορν.) die, welche sich infolge ihrer Verführung des Abfalls von Gott durch götzendienersches und hurerisches Treiben schuldig gemacht haben (bem. die ἔργα αὐτῆς, die zweifellos über die Hurerei mit ihr hinausgehen). Den Verführten wird grosse Trübsal (v. 10) angedroht, die sie in mannigfaltiger Weise treffen kann. — v. 23. τ. τέκνα αυτ.) wie Joh. 8, 39. I Joh. 3, 10, sind die in ihrem ganzen Wesen durch sie bestimmten, also ihre eigentlichen Anhänger im Gegensatz zu den bloss gelegentlich Verführten, die daher mit der schwersten Todesstrafe bedroht werden (ἐν θανάτῳ, wohl im Sinne von Jerem. 14, 12. 21, 7. Ezech. 33, 27: mittels Pest). Dem Anstoss, den das Treiben der Nikol. in Thyat. erregt hat, entspricht, dass an ihrer Bestrafung alle Gemeinden erkennen werden (bem. das johann. γινώσκονται Joh. 13, 35), dass Christus der Herzenskündiger und gerechte Richter ist. Zu ἐραυν. vgl. Joh. 5, 39. 7, 52, zu νεφρ. κ. καρδ. Jerem. 20, 12. Psal. 26, 2 (bem. die Unterscheidung der μοιχ. von den τέκνα); zu δωσ. εκ. κατὰ τ. ἐργ. Psal. 62, 13. — v. 24. τ. λοιπ.) geht auf die Treugebliebenen, d. h. die Mehrzahl der Gemeinde, welche die Lehre der Nikol. nicht (auch nicht im einzelnen Falle) angenommen haben. Als solche kennzeichnet sie das motivierende οἵτινες (1, 7. 12), sofern sie nicht, wie jene, die Satanstiefen erkannt zu haben behaupten (ὡς λέγουσιν). Natürlich bezeichneten die Nikol. ihre höhere Erkenntnis, die ihnen das libertinistische Treiben gestattete, als höhere Gotteserkenntnis und nur der Verf. bezeichnet sie mit derselben Ironie wie v. 9 als Satanstiefen. Dass er ihnen keine andere Last auferlegt, als die im Aposteldekret verbotenen Stücke (Act. 15, 28 f.), setzt wohl voraus, dass die Libertiner behaupteten, wer sich in einzelnen Stücken an das ATliche Gesetz binde, müsse dasselbe auch ganz auf sich nehmen. — v. 25. πλὴν) geht auf die ihnen nach v. 24 allein auferlegte Last des Meidens der εἰδωλοθ. und der Hurerei, ausser der sie nur an dem, was sie nach v. 19 haben, festhalten sollen (κρατ., wie v. 14 f.), bis er (bei seiner Wiederkunft) kommt. — v. 26. ο νικων) Nom. abs., durch αυτω aufgenommen und in die Konstruktion

ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, 27 καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς τὰ σκεῖη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται, ὡς καὶ γὰρ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρὸς μου, 28 καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν προΐόν. 29 ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

III, 1 καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας. οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ. 2 γίνου γρηγορῶν, καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἐμελλον ἀπο-

eingegliedert, vgl. Joh. 15, 2, 18, 11. Der Sieg besteht eben darin, dass sie die von ihm befohlenen Werke beobachten (τηρ., wie 1, 3). Zu δώσω ἐξουσίαν. vgl. Joh. 1, 12, 5, 27. Worin die Vollmacht über die Heiden besteht, sagt v. 27 mit Worten aus Psal. 2, 9, wo diese Vollmacht ursprünglich dem Sohne Gottes selbst verliehen wird; daher das *ὡς καὶ γὰρ εἴληφα παρὰ τ. πατρ. μ.* (vgl. Joh. 10, 18). In der Uebertragung dieser Vollmacht auf die Gläubigen kann dieselbe sich, da alle Schlussverheissungen auf die Endvollendung gehen, nur beziehen auf die triumphierende Herrschaft in der neuen Welt, welche die davon Ausgeschlossenen zum Verderben verurteilt. — v. 28. *τ. ἀστέρα τ. πρ.*) Der helle Morgenstern ist, wie 1, 16 die Sonne, wegen seines Glanzes Symbol der himmlischen Herrlichkeit. — v. 29. Bem., wie abweichend von dem Schluss der drei ersten Briefe die Ermahnung zum Hören der Verheissung schliesst, wodurch die Siebenzahl der Briefe sich in 3 und 4 teilt.

3, 1. *τα ἑπτὰ πνευμ.*) Gerade wie Gott selbst (1, 4), besitzt Christus den prophetischen Geist, mittels dessen er dem Seher den wirklichen Zustand der Gemeinde zu schauen giebt, auch da wo er äusserlich anders erscheint (v. 1 f.), und die Treuen in ihr (v. 4). Zu den 7 Sternen vgl. 1, 16, 20. — *τα ἔργα*) geht hier, wie 2, 2, auf das Gesamtverhalten der Gemeinde. Wenn dasselbe dahin beurteilt wurde, dass man die Gemeinde als eine besonders lebendige bezeichnete (*ὄνομα εχ. οτι ζης*), so muss dieselbe grossen Glaubenseifer gezeigt haben, was in der damaligen Situation, da von Verfolgungen keine Rede ist, sich nur durch energische Zurückweisung des prinzipiellen Libertinismus gezeigt haben kann. Wenn dagegen Christus sie tot nennt, so kann das nicht auf ein offenes Sündenleben gehen (wie Lc. 15, 24, 32), sondern nur in pointiertem Gegensatz zu jenem menschlichen Urteil darauf, dass es ihr doch an der rechten werkhätigen Beweisung jenes angeblichen Lebens fehlt, weshalb auch v. 2 in dem *γίνου γρηγορ.* nur ein Wachsamwerden gefordert wird, das den Gegensatz bildet zu der Lethargie, in der man sich bei der prinzipiellen Anerkennung des wahren Christenlebens beruhigte, ohne dasselbe thatkräftig zu beweisen.

θανεῖν. οὐ γὰρ εἰρηκὰ σου ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ
 θεοῦ μου. 3 μνημόνευε οὖν πῶς εἰληφας καὶ ἤκουσας, καὶ
 τῇρει καὶ μετανόησον. ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσης, ἦξω ὡς κλέ-
 πτης, καὶ οὐ μὴ γνῶς, ποίαν ὥραν ἦξω ἐπὶ σέ. 4 ἀλλὰ ἔχεις
 ὀλίγα ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν, ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν,
 καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί εἰσιν. 5 ὁ
 νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἔξα-

Nur so erklärt sich, dass die Gemeinde im ganzen durch solches Sich-
 aufraffen auch die übrigen (2, 24) Glieder (die ihrer Kategorie nach neu-
 trisch bezeichnet werden, vgl. das so häufige johanneische παν von einer
 Kategorie von Menschen), welche, als der Herr die Gemeinde durch ihren
 Engel erforschen liess, im Begriff waren, in vollem Sinne zu sterben, d. h.
 dem Libertinismus zu verfallen, stärken soll (στηρ., wie Lc. 22, 32). — σου
 εργα) will mehr sagen, als σου τα εργα, was nur hiesse, dass die Werke
 in ihrer Gesamtheit noch mancherlei zu wünschen übrig liessen, während
 gesagt sein soll, dass er unter ihren Werken überhaupt nicht solche ge-
 funden habe, die vor Gottes Angesicht, d. h. in seinem Urtheil (vgl. I Joh.
 3, 22), in vollem Umfange waren, wie sie sein sollten (πεπληρωμένα, wie
 Joh. 16, 24. I Joh. 1, 4). — v. 3. μνημονεε ουν) vgl. 2, 5. — πως) geht
 auf die Art, wie sie die ihnen gewordene Verkündigung empfänglich an-
 genommen haben (vgl. das johann. λαμβ. Joh. 3, 11. 32. 14, 17. 17, 8) und
 im Prinzip noch annehmen (bem. das Perf.), aber zugleich auf das, was
 das damals gehörte Wort (bem. den Aor. ηκουσας) seinem Inhalt nach von
 ihnen forderte. Daher gilt es, jene Annahme in dauernder Beobachtung
 (bem. den imper. praes.) dieser Forderung (τηρ., wie 1, 3. 2, 26) zu be-
 währen, worin die im gegenwärtigen Augenblick von ihnen verlangte
 Sinnesänderung (bem. den imper. aor.) bestehen soll, da es an dieser that-
 kräftigen Bewährung nach v. 1f. der Gemeinde eben fehlt. Diese For-
 derung ist, wie das εαν μη γρηγ. zeigt, identisch mit dem γιν. γρηγ. v. 2.
 Das ηξω kann nach Analogie von 2, 5. 16 nur von einem gegenwärtigen
 Kommen zu einem Gericht über die Gemeinde genommen werden, was nicht
 ausschliesst, dass dies ebenso unvermutet eintritt, wie sein letztes Kommen
 (Mt. 24, 43). Zu ου μη c. conj. aor. vgl. 2, 11, zu dem acc. temp. Joh. 4, 52.
 — v. 4. ονοματα) von Personen, wie Num. 1, 18. 20, weshalb der Plur. und
 das maskulinische αξιοι (Joh. 1, 27) folgt. In Übereinstimmung mit dem
 pointierten Urtheil v. 1. 2b wird jedes Fehlen der pflichtmässigen Be-
 währung christlichen Lebens als ein Beflecken der Kleider bezeichnet, wie
 man es wohl nur den Nikolaiten in ihrem prinzipiellen Sündenleben nach-
 sagte. Die Verheissung geht, wie 2, 10, auf die Endvollendung. Zu περιπ.
 μετ εμου vgl. Joh. 6, 66, doch hier von der himmlischen Vereinigung mit
 Christo (Joh. 17, 24), zu εν λευκοις ohne Subst. Mt. 11, 8. Die weissen
 Kleider sind Symbol der göttlichen Gerechterklärung im Gericht (vgl.
 den weissen Stein 2, 17). — v. 5. ο νικων) wie 2, 26. Das οτως (Joh. 3, 8)

λείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς, καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρὸς μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. 6 ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

7 καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφίᾳ ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυεὶδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει. 8 οἶδά σου τὰ ἔργα· ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἡνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλείσαι αὐτήν, ὅτι μικρὰν ἔχεις

weist auf die Verheissung für die einzelnen zurück. Das περιβ. (Joh. 19, 2) steht hier hebraisierend mit *εν* statt des gew. Acc. (doch vgl. auch Mt. 11, 8). Als Glieder der Gemeinde sind sie in das Lebensbuch (Dan. 12, 1) eingetragen, d. h. zum ewigen Leben bestimmt; aber ihre Namen können in demselben ausgelöscht werden (Kol. 2, 14), wenn sie sich nicht bewähren. Das geschieht aber nicht, wenn Christus den Namen des Siegers als den eines echten Jüngers vor seinem Vater (Mt. 10, 32) und vor dessen Engeln (Lc. 12, 8) bekennt. — v. 6, wie 2, 29.

v. 7. ο ἅγιος) heisst Christus als der Gottgeweihte schlechthin (vgl. Joh. 6, 69), d. h. als der Messias, hier mit dem spezifisch johanneischen ἀληθινός als der bezeichnet, der es in der That und Wahrheit ist. Der Schlüssel Davids ist ein aus Jes. 22, 22 entlehntes Bild für die Vollmacht über das davidische Haus, hier natürlich das Messiasreich in seiner Vollendung, das er öffnet und schliesst, indem er dem einzelnen Zutritt gewährt oder versagt. Bem. die parenthetische Durchbrechung der Partizipialkonstr., die sich in καὶ κλείων fortsetzt, vgl. Joh. 15, 5. Hier ist die Beziehung des Prädikats Christi auf die im folgenden gegebene Verheissung v. 9 handgreiflich. — v. 8. Da das οἶδά σου τ. ἔργα (v. 1) unmöglich ohne irgend eine nähere Bezeichnung über die Art derselben stehen kann, muss im folgenden von der Missionswirksamkeit der Gem. die Rede sein. Hier ist die offene Thür (I Kor. 16, 9. II Kor. 2, 12) Bild einer sich vor ihren Augen anbietenden (ἐνωπι. σ., wie 2, 14) Gelegenheit zu solcher Wirksamkeit. Scheinbar ist das Bild vom Öffnen und Schliessen anders gemeint als v. 7; allein durch die unbehinderte Missionsthätigkeit wird ja vielen der Zutritt zum Reich der Vollendung geöffnet. Bem. die hebraisierende Abundanz des Pron. (αὐτήν) nach dem Relat., wie besonders häufig in den LXX. Ausdrücklich wird hervorgehoben, dass nicht die Gemeinde an sich zu solcher Wirksamkeit die Macht besass; daher wird die Kleinheit derselben darin liegen, dass die Gläubigen zu den Armen und Niedrigen (vgl. 2, 9) innerhalb der Judenschaft gehörten. Die Gem. zu Philad. war also eine judenchristliche, wie die zu Smyrna. Das ein-

δύναμιν, καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου. 9 ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται· ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου, καὶ γινῶσιν ὅτι ἐγὼ ἡγάπησά σε. 10 ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου καὶ γὰρ σε τηρήσω ἐκ

fache *καὶ* reiht in hebraistischer Weise, wie so oft im Evang. Joh. (vgl. 1, 10) den logischen Gegensatz an. Die Aoriste zeigen, dass es sich um eine bestimmte Gelegenheit handelt (wahrscheinlich bei einer durch evangelische Verkündigung von aussen her in die Synagoge hineingetragene Krisis), wo die Messiasgläubigen in der Gemeinde durch offenes Bekenntnis das Wort Christi gehalten (vgl. Joh. 8, 51) und seinen Namen nicht verleugnet (2, 13), d. h. für die Sache Christi Partei ergriffen haben. Damals war ihnen eine Gelegenheit gegeben, auf ihre ungläubigen Volksgenossen einzuwirken, die noch fort dauert (bem. das Perf. *δεδωκα*). — v. 9. *διδῶ* wie vom Stamm *διδω*, wie das *αφεις* 2, 20 vom Stamme *αφω*. Zu *ἐκ τ. συναγ.* erg. *τινας*, wie 2, 10. Das *τ. λεγοντων* muss nach 2, 9 als Apposition zu dem kollektiven *συναγ.* genommen werden (vgl. 1, 6). Hier wird ihr Vorgeben, echte Juden zu sein, ausdrücklich als Lüge bezeichnet (vgl. I Joh. 1, 6). Durch diese Auflösung der Partizipialkonstruktion ins verb. finit. wird der mit *διδω* begonnene Satz abgebrochen, und es folgt die Schilderung des ihnen bei Gliedern der Synagoge gegebenen Erfolges mit einem neuen Ansatz (*ιδου ποιησω*), in dem, wie 2, 5. 16. 22f., auf das Praes. des Fut. folgt, weil dieser Erfolg noch in der Zukunft liegt. Zu dem durch *ινα* umschriebenen Objektsatz nach *ποιειν* vgl. Joh. 11, 37, nur dass hier das Subjekt dieses Satzes von dem Hauptsatz attrahiert ist, in dem es als Objekt erscheint (vgl. Joh. 4, 35. 5, 42. 8, 54), und auf *ινα* der ind. fut. folgt, der erst in *κ. γνωσιν*, wo die beabsichtigte Folge des Verheissenen ausgedrückt ist, in den conj. aor. übergeht. Mit offener Anspielung an Jes. 49, 23. 60, 14 wird die Bekehrung der ungläubigen Juden, wie dort die der Heiden, als eine Huldigung dargestellt, die sie der Gemeinde darbringen in der Erkenntnis, dass (*γνωσιν οτι*, wie Joh. 17, 23) dieselbe ein Gegenstand der Liebe Christi ist, die aber hier ausdrücklich als eine in dem Erfolg ihrer Missionswirksamkeit sich darstellende Thatsache bezeichnet wird (bem. den Aor. *ηγαπησα*). Damit ist jede eschatologische Fassung dieser Verheissung ausgeschlossen — 10 bringt asyndetisch ein zweites Lob der Gemeinde. Sie hat an nissen durch die christusfeindliche Synagoge gegenüber Ged (2, 2f. 19) und damit das Wort Christi, das zur Geduld ermahnt hört zu *τ. λογον*, dessen Inhalt durch den gen. obj. bezeichnet halten. Ihrem *τηρειν* entspricht als äquivalente Vergeltung *ἐκ* (Joh. 17, 15). Die Stunde des *πειρασμος*, der ausdrücklich

τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης, πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. 11 ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου. 12 ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῆλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ Θεοῦ μου, καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἐκ, καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ Θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἰερουσαλήμ, ἥ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν. 13 ὁ ἔχων οἷς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

14 καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικίᾳ ἐκκλησίας γράψον·

ganzen Erdkreis kommend und alle Erdbewohner versuchend bezeichnet wird, kann unmöglich auf die letzte Trübsalszeit der Gläubigen gehen, sondern nur auf die Plagen, von denen die ungläubige Welt heimgesucht wird, um zu erproben, ob sie noch zur Busse geführt werden kann. Die Gemeinde wird davor bewahrt, weil sie sich als treu bewährt hat und so dieses πειρασμός nicht mehr bedarf. Vgl. 9, 4. — v. 11. ερχομαι ταχύ) wie 2, 16, aber nicht, wie das Fehlen des σοι zeigt, von einem einzelnen richterlichen Kommen, sondern von der Wiederkunft zum Endgericht. Die Ermahnung zum κρατεῖν (2, 25) macht es unzweifelhaft, dass mit der Bewahrung vor der Stunde des πειρασμός v. 10 keineswegs Anfechtungen für die Gläubigen ausgeschlossen sind, in denen sie auch ferner ihre Geduld bewähren müssen. Der ihnen schon bestimmte Siegerkranz (2, 10) würde ihnen fortgenommen werden, wenn es irgend einem gelänge, sie zum Abfall zu bewegen. — v. 12. ο νικῶν) wird durch αὐτον aufgenommen und in die Konstruktion eingegliedert, wie 2, 26. Die hohe Bedeutung, die sie im Tempel des vollendeten Gottesreiches erlangen werden, wird unter dem Bilde des στῆλος (Gal. 2, 9) dargestellt, ohne dass darauf reflektiert wird, wer die andern Teile dieses Gebäudes bildet. Wie wenig das Bild durchgeführt werden soll, zeigt der Parallelsatz, in dem die unwandelbare Zugehörigkeit zum vollendeten Gottesreich mit völligem Verlassen desselben ausgedrückt ist: er wird nimmermehr hinausgehen. Auch der Name Gottes, der hier zum ersten Mal als der Gott des Messias nachdrücklich (4 mal) bezeichnet wird, soll auf den Sieger (wohl auf seine Stirne) geschrieben werden, was die Angehörigkeit an ihn bezeichnet, wie der der Gottesstadt, die im Vorblick auf 21, 2. 10 als das neue Jerusalem, das vom Himmel von Gott herabsteigt, charakterisiert wird. Zu der anakolutischen Apposition vgl. 2, 20. Der neue Name des Messias ist der, welchen er nach seiner Wiederkunft im vollendeten Gottesreich trägt. — v. 13, wie v. 6.

v. 14. Wie Gott Jes. 65, 16 im Urtext der Gott des Amen heisst, d. h. der allein das von ihm Erflehte bekräftigen kann (durch seine Er-

τάδε λέγει ὁ ἀμὴν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ. 15 οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. ὄφελον ψυχρὸς ἢς ἢ ζεστός. 16 οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστός οὔτε ψυχρὸς, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου. 17 ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρειάν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας, ὅτι σὶ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός, 18 συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον πεπτρωμένον

füllung), so heisst hier Christus selbst *ο ἀμην*, sofern alles von ihm Gesagte aufs stärkste bekräftigt ist, und der treue (1, 5) und wahrhaftige Zeuge, d. h. der Zeuge, wie er dem Wesen eines solchen vollkommen entspricht (vgl. v. 7), sofern alles, was er von der Zukunft bezeugt (1, 2), unbedingt glaubhaft ist. Da die Schöpfung gerade durch *τ. Θεον* als von Gott geschaffen bezeichnet ist, kann *αρχη* nicht den Urgrund, sondern nur den Anfang alles Geschaffenen im Sinne von Deut. 21, 17. Prov. 8, 22 bezeichnen, wobei darauf nicht reflektiert ist, dass Christus, der überall als der ewige, gottgleiche bezeichnet ist, zu der Schöpfung selbst nicht gehört, da nur ausgedrückt werden soll, dass er, der vor allem Geschaffenen da war, auch das Ziel desselben mit voller Zuverlässigkeit bezeugen kann. Vgl. Kol. 1, 15. — v. 15 charakterisiert das Verhalten der Gemeinde als weder kalt (ganz gleichgültig), noch glühend (im Eifer für ihn, vgl. Röm. 12, 11). Der Wunsch (*οφελον*, wie II Kor. 11, 1) erklärt sich dadurch, dass die Kälte in Wärme umschlagen kann, aber nicht ein halbes Wesen, welches das bereits erfahrene Heil doch nicht zu erwärmen vermochte. — v. 16. Die angedrohte Verstossung aus der Reihe der ihm gehörigen Gemeinden (vgl. 2, 5) ist in der Form bedingt durch den widerlichen Geschmack lauen Wassers. — v. 17 *οτι*) bereitet den Hauptsatz in v. 18 vor durch den Hinweis auf die Selbstgefälligkeit der Gemeinde, die von sich behauptet (*λεγ.* mit *οτι* recit., wie Joh. 1, 32), reich zu sein und ihre Bereicherung abgeschlossen zu haben (bem. das Perf., wie Hos. 12, 8. Sachar. 11, 5), so dass sie in keinem Stück (*ουθεν*, wie Joh. 6, 63. 12, 19) Mangel leidet, irgend etwas mehr bedarf (vgl. Joh. 13, 10). Solche Selbstzufriedenheit kann nur aus Gleichgültigkeit gegen jede höhere Entwicklung des geistlichen Lebens (v. 15 f.) hervorgehen. Im grellen Kontrast damit wird die Charakteristik ihres wahren Zustandes unter einen Art. zusammengefasst: du bist gerade der, welcher elend und bejammernswert ist. Die drei einzelnen aufgezählten Mängel dienen nur dazu, den Rat in v. 18 vorzubereiten. In dem *σμψ.* liegt eine feine Ironie, sofern der eingebildeten Gemeinde nur noch ein guter Rat gegeben wird, der aber die ganze Thorheit ihres Selbstbetrugs aufdeckt; denn ist sie so reich, so muss sie ja genug haben, um von ihm zu kaufen, wessen sie in Wahrheit bedarf. Die drei genannten Gegenstände sind nicht zur Ausdeutung be-

ἐκ πυρός, ἵνα πλουτήσῃς, καὶ ἱμάτια λευκά, ἵνα περιβάλλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνῃ τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλούριον ἐγγεῖσαι τοῖς ὀφθαλμοῖς σου, ἵνα βλέπῃς. 19 ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον. 20 ἰδοὺ ἔστιγα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ. 21 ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου ὡς καὶ γὰρ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. 22 ὁ ἔχων οἷς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

stimmt, sondern entsprechen nur den v. 18 bezeichneten Mängeln. Reines, edles Gold soll sie kaufen, wie es geläutert (*πεπυρ.* im Sinne von Sachar. 13, 9) aus dem Feuer kommt (bem. die prägnante Verbindung mit *εκ*), damit sie wahrhaft reich werde, und weisse Kleider (vgl. v. 4), damit sie dieselben anziehe (v. 5), und nicht die Schmach ihrer Nacktheit offenbar werde. Das *κολλούριον* wird durch den Infinitiv des Zwecks näher als Augensalbe bestimmt, so dass das *ἵνα βλέπῃ* (im Gegensatz zu *τυφλος* v. 17) den beiden anderen Sätzen mit *ἵνα* ganz parallel steht. — v. 19 betont, wie das harte Urteil v. 15—18 gerade aus Liebe zur Gemeinde hervorgeht; denn seine Weise ist es (bem. das betonte *εγω*), wieviele er irgend liebt (*φιλῶ*, wie Joh. 5, 20 und noch 12mal im Evang.), ihrer Mängel zu überführen (*ἐλέγχ.*, wie Joh. 3, 20. 16, 8) und zur Besserung zu erziehen. Darum soll die Gemeinde glühend im Eifer (*ζεστός* v. 15) werden und so die von ihr verlangte Sinnesänderung vollziehen. Bem. den Wechsel des imper. praes. und aor., wie v. 3. — v. 20 malt mit dem Bilde aus Cant. 5, 2 das sehnliche Warten des Herrn auf die nach v. 19 verlangte Besserung, welche eintreten wird, wenn man willig und folgsam auf seine Stimme hört. Das Einlassgewähren ist lediglich ein an das Eingangsbild angelehnter Ausdruck für die Zulassung seiner bessernden Thätigkeit. Dann ist aber das *εἰσελ. πρὸς αὐτον* (vgl. Joh. 14, 23) sicher nicht eschatologisch gedacht, sondern Bild der wiederhergestellten Gemeinschaft mit Christo, deren Seligkeit das gemeinsame Mahl abbildet. Zu *κ. αὐτος* erg. *δειπνήσει*, wie Joh. 6, 56. 15, 4 f. — v. 21 *ο νικῶν* mit folgendem *αὐτω*, wie 2, 26. Zu *δώσω* c. infin. vgl. 1, 1. 2, 7. Die Schlussverheissung steigt zu dem höchsten Ziele auf, der Mitherrschaft mit Christo im tausendjährigen Reiche (20, 4. 6). Zu dem *ὡς καγω* vgl. Joh. 15, 10. 17, 18. 20, 21. Der Sieg, den Christus errungen hat, ist die Besiegung des Satan in seinem freiwilligen Tode, für die er zur Teilnahme an der göttlichen Weltherrschaft erhöht ist. Durch diese Parallelisierung wird das Herrschen der Sieger mit ihm zur gleichen Teilnahme an der göttlichen Weltherrschaft. — v. 22, wie v. 13.

IV, 1 *Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῇ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ, λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δεῖξω σοι, ᾧ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα.*

2 *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο*

4, 1. *μετὰ ταῦτα*) markiert den Beginn der zweiten Vision von den sieben Siegeln (4, 1—8, 1). Ganz wie Ezech. 1, 1 noch nicht die Vision selbst beginnt, die erst v. 4 ihren Anfang nimmt, so bildet dieser Vers nur die Einleitung der Vision. Wie der Himmel sich öffnen muss, wenn der Täufer den Geist herabkommen sehen soll (Mt. 3, 16. vgl. auch Joh. 1, 52), so muss erst eine Thür im Himmel geöffnet sein, wenn sich dem Propheten die Aussicht öffnen soll, in ihn erhoben zu werden und die himmlischen Dinge selbst zu schauen. Dass das aber geschehen soll, wird ihm durch dieselbe Stimme angekündigt, die 1, 10 mit Posaunenschall den Beginn der ersten Vision ankündigte. Da dies die Stimme Christi war, der erst nachher in der Vision unter einem ganz andern Bilde als 1, 13 erscheint, so ist klar, dass hier eine völlig neue Vision beginnt, die mit der ersten garnicht mehr zusammenhängt. Das *λαλούσης* ist dieselbe missbräuchliche Attraktion, wie das *λεγουσῆς* 1, 11, wozu hier noch ein *λέγων* tritt, das durch constr. ad sensum auf den in der Stimme Redenden bezogen wird, vielleicht in Erinnerung an das hebr. *אמר*, vgl. Lc. 1, 63. Zu der Form *ἀναβα* vgl. Mt. 17, 20, zu dem *ὧδε* (im Sinne von hierher) Joh. 6, 25. 20, 27. Die Aufforderung, in den Himmel hinaufzusteigen, woher die Stimme erschallt, was der Prophet weder thun kann, noch im Folgenden thut, ist, wie das Öffnen der Thür, nur die Ankündigung dessen, was er schauen soll. Zu *δεῖξω σοι ᾧ δεῖ γενέσθαι* vgl. 1, 1. Das *μετὰ ταῦτα* weist auf 1, 19 zurück, weil die erste Vision sich, abgesehen von den in die Briefe verflochtenen Verheissungen und Drohungen, nur auf den gegenwärtigen Zustand der Gemeinden und den dem Propheten erteilten Auftrag bezog.

v. 2 *ἐγεν. ἐν πνεύματι*.) wie 1, 10, zeigt klar, dass jetzt erst der Prophet behufs einer neuen Vision in den ekstatischen Zustand versetzt wird, in dem er nach v. 1 sich im himmlischen Thronsaal befindet, um die Theophanie v. 2—11 zu schauen. Zu *ἔκειτο* vgl. Joh. 19, 29: es stand im Himmel ein Thron. Die Schilderung schreitet, wie 1, 14 ff., in lauter selbständigen, monoton durch *καὶ* verbundenen Sätzen fort, die in hebraistischer Weise ohne Copula bleiben. Der Acc. nach *ἐπὶ* ist in der Apok. überall vorherrschend, wo sich das Schauen entwickelt, besonders nach *καθήμεν*, weil da die Vorstellung massgebend ist, dass der Seher Personen sieht, die ihren Sitz bestiegen haben. Vgl. das *ἐσθῆκα ἐπὶ τὴν θύραν* nach *ἰδὼν* 3, 20. Wer der auf dem Thron Sitzende war, wird so wenig gesagt, wie 1, 13, weil es erst aus der folgenden Schilderung klar

ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος, 3 καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος δράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ, καὶ ἴρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος δράσει σμαραγδίνῳ. 4 καὶ κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνους εἴκοσι τέσσαρας, καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους καθεμένους, περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς. 5 καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί. καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καίόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου, αἱ

werden soll. Vgl. Ezech. 1, 26 ff., wo auch das *ορασ. v. 8* immer wiederholt wird, wonach der Thronende an Ansehen zwei Edelsteinen ähnlich war. Da wir nicht wissen, wie sich Joh. den Jaspis und Karneol gedacht hat, so ist jede Einzeldeutung ausgeschlossen; der Glanz der Edelsteine bildet, wie 1, 16 die Sonne, den Glanz der göttlichen Herrlichkeit ab. Auch der Regenbogen, der sich, wie Ezech. 1, 28, über den Thron wölbt (vgl. das *κυκλόθεν* hier, wie dort), hat keinerlei symbolische Bedeutung und mit dem natürlichen Regenbogen nichts zu thun, da er nicht die sieben Farben zeigt, sondern einem smaragdgrünen Anblick ähnlich sieht. Der Prophet denkt sich in den Wolken, die den Thron Gottes umgeben, weil Jehova bei Theophanien in Wolken zu erscheinen pflegt, den blendenden Glanz der Edelsteine sich in milderem Glanze widerspiegeln, wie der Widerschein der Sonne in den Wolken den Regenbogen hervorruft. — *v. 4. θρόνους*) Anakoluthisch fährt die Schilderung fort, als ob nicht *ιδου* (*v. 2*), sondern *ειδον* vorhergegangen. Es ist völlig gleichgültig, ob der Prophet, resp. woher er die Vorstellung von 24 höheren Wesen überkommen hat, welche zunächst den Thron Gottes umgeben; er hat sie jedenfalls nicht als solche, sondern, wie ihre Bezeichnung als *πρεσβύτεροι* zeigt, als die Ältesten und somit als die Repräsentanten der vollendeten Gottesgemeinde gedacht, deren Thronen um den Thron Gottes herum deutlich an die Schlussverheissung für die Sieger 3, 21 anknüpft. Darum tragen sie nach 3, 5 weisse Kleider als Symbol ihrer fleckenlosen Gerechtigkeit und nach 3, 11 goldene Siegerkränze. Wie vor Gottes Augen von Ewigkeit her die Vollendung dasteht, die in seinem Räte beschlossen ist, so umgeben ihn die Repräsentanten derselben in himmlischen Gestalten und zwar 24, weil es sich um die ATliche Gemeinde (die aus den 12 Patriarchen erwuchs), wie um die NTliche (die von den 12 Aposteln gegründet) handelt. Vgl. 21, 12. 14. — *v. 5. εἰς πορ.*) wie Joh. 15, 26. Blitz, Donner und das Toben des Gewittersturmes, worauf wohl die *φωναι* (Exod. 19, 16) neben den *βρονται* gehen, sind immer wiederkehrende Symbole der Gottesgerichte, die hier den Thronenden als den Weltrichter charakterisieren mit Bezug auf das, was das Buch der Weissagung verkündigen will. Das symbolisieren die sieben brennenden Feuerfackeln, in deren hellem Schein der Prophet diese Gerichte schaut. Die hinzugefügte Erklärung bestätigt,

ἔστιν τὰ ἐπὶ πνεύματα τοῦ Θεοῦ. 6 καὶ ἐνώπιον τοῦ Θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ. καὶ ἐμμέσῳ τοῦ Θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ Θρόνου τέσσαρα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἑμ-
προσθεν καὶ ὀπίσθεν. 7 καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι, καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ, καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου, καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ. 8 καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἐν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχον ἀνὰ πτέρυγας ἑξ, κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλ-

dass die sieben Geister Gottes (1, 4) nichts anderes sind als die mannigfaltigen Erweisungen des prophetischen Geistes, der den Seher über die Gerichte erleuchtet, die vom Throne Gottes ausgehen. — v. 6. *ενωπι*.) Den Fussboden des Thronsaals, der wie ein gläsernes Meer von krystallgleicher Klarheit aussieht, kann der Seher natürlich nur vor dem Throne sehen, der aber auf ihm stehend gedacht ist. Da Gott nach allgemeiner biblischer Anschauung über den Himmeln thront, ist das Himmelsfirmament gemeint (vgl. Ezech. 1, 22. 10, 1) oder vielmehr die über ihm sich ausbreitenden Ätherregionen von vollkommenster Klarheit und Durchsichtigkeit, deren Vergleich mit einem Meer durch die Wasser über der Feste (Gen. 1, 7) sich von selbst darbot. Das *εν μεσω κ. κυκλω* erklärt sich am einfachsten, wenn der Thron halbkreisförmig gedacht ist, so dass die zwei innerhalb des Halbkreises stehenden ζῶα mit den zwei hinter ihm stehenden einen Kreis um ihn bilden. Auch hier sind die vier Lebewesen aus Ezech. 1, 5 idealisiert als die Repräsentanten der lebendigen Schöpfung, worauf schon die Vierzahl führt; denn dass sie voll Augen sind vorn und hinten (vgl. Ezech. 1, 18. 10, 12) symbolisiert ihre beständige Wachsamkeit, weil die lebendige Kreatur als solche keinen Schlummer kennt. — v. 7 erscheint die Vorstellung aus Ezech. 1, 10 dahin vereinfacht, dass jedes Thier durch seine Ähnlichkeit eine Klasse der Lebewesen repräsentiert, das löwengleiche die wilden Thiere, das dem jungen Stier gleiche die zahmen, unter denen sie die stärksten sind. Nur das dritte Thier trägt ein menschenähnliches Antlitz, wie es die Menschen von den anderen Lebewesen unterscheidet (bem. das ad syn. konstruierte *εχων*, weil dasselbe eben personifiziert gedacht), das vierte ist einem fliegenden Adler gleich als dem höchsten unter den Vögeln. — v. 8. *εν καθ' εν*) Jedes einzelne von ihnen hat je (*ανα*, wie Joh. 2, 6) sechs Flügel nach Jes. 6, 2. Die Flügel sind das Symbol der Dienstbereitschaft, weil die lebendige Kreatur, wie sie vor Gottes Angesicht steht, d. h. in seinem Ratschluss, stets bereit sein soll, seine Befehle zu vollstrecken. Darum kehren hier noch einmal die Augen wieder, die man nach v. 6 nur an ihren Häuptern denken könnte, die aber rings um sie gedacht werden sollen, d. h. auch auf der Aussenseite der Flügel und sogar auch auf ihrer Innenseite, sodass die ζῶα von aussen und innen voll davon sind (vgl. Ezech. 10, 12). Zu der

μῶν, καὶ ἀνάπαισιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτός, λέγοντες· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ᾧ καὶ ὦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. 9 καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ, τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, 10 πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώπιον τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου, καὶ προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου, λέγοντες· 11 ἄξιός ἐστι, ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δυνάμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν.

Dienstbereitschaft gehört eben auch stete Wachsamkeit, was das Folgende dadurch ausdrückt, dass sie nicht Ruhe haben bei Tag und Nacht (gen. temp., wie Joh. 3, 2). Der Plur. nach dem neutr. plur. war schon durch das *ἐν καθ' ἐν* gefordert. Ihr Hauptgeschäft ist das beständige Preisen Gottes. Da dieser Preis ihnen in menschlicher Rede in den Mund gelegt wird, müssen sie personifiziert werden (bem. das *λέγοντες*, analog dem *ἔχων* v. 7). Zu dem Trishagion vgl. Jes. 6, 3, zu dem Gottesnamen 1, 8. Nur reflektieren die Repräsentanten der Schöpfung in erster Linie auf das ewige Gewesensein (*ο ἦν*). — v. 9. *ὅταν δώσουσιν* Da *ὅταν* siebenmal richtig mit dem Conj. verbunden wird, steht der ind. fut. wohl absichtlich, weil das *αν* nicht das Eintreten, sondern nur die Zahl der Fälle als unbestimmt hinstellt: so oft als sie darbringen werden Preis und Ehre und Dank dem Thronenden. Bem. den Dat. nach *ἐπὶ*, weil der Thronende v. 3 bereits eingeführt. Zu *τῷ ζῶντι* vgl. 1, 18. — v. 10. *πεσοῦνται* wie Mt. 4, 9, vom Niederfallen zur Erde als Gestus der Anbetung (*προσκ.* c. dat. wie Joh. 4, 21. 23). Der Gen. nach *ἐπὶ* steht lediglich aus euphonischen Gründen nach dem Gen. *καθήμενου* wie v. 9 der Dat. nach *-νω*. Sie werfen ihre Siegerkränze vor dem Throne nieder, weil sie vor dem, dem allein die Ehre gebührt, keinerlei Ehrenzeichen tragen wollen. — v. 11. Zu *ἄξιός* vgl. 3, 4. Bem. den artikulierten Nom. statt des Voc. Die Repräsentanten der Gottesgemeinde preisen ihn nicht nur, wie alle lebendige Kreatur, als *κύριος ὁ θεός* (v. 8), sondern als den Herrn und zugleich als ihren Gott, weil er zu ihnen in ein persönliches Verhältnis getreten. Gott ist würdig, nicht nur Preis und Ehre in Empfang zu nehmen (wie v. 9), sondern auch die Macht die er braucht, um seine Ratschlüsse auszuführen (die allein die vollendete Gemeinde in ihrem vollen Umfange kennt), d. h. sich als den Allmächtigen zu erweisen. Die vollendete Gemeinde allein weiss auch, dass der Grund dieses Rats auf der Thatsache beruht, dass er das All geschaffen hat, wie schon die Schöpfung bezweckte, seinen Willen (den sie als den Willen zu ihrem Heil erkannt hat) zur Ausführung zu bringen. Zu *δια* c. acc. vgl. Joh. 6, 57: auf Grund deines

V, 1 καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὀπισθεν, κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά. 2 καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ· τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ; 3 καὶ οὐδεὶς ἐδύνάτο ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό. 4 καὶ ἔκλαιον πολὺ, ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὐρέσθαι ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό. 5 καὶ εἷς ἐκ

Willens waren sie da und wurden so geschaffen. Der Begriff des *εκτισας* soll erläutert werden, ganz wie 3, 3. 19 das Wesen des *μετανοειν*.

5, 1—14. Das Zukunftsbuch und das Lamm. — ἐπὶ τὴν δεξιὰν nach εἶδον, wie 4, 2. Das Buch liegt auf seiner Rechten, weil er es darbietet zum Öffnen und zum Lesen. Gedacht ist eine Buchrolle, wie Ezech. 2, 9 f., die sowohl von innen, d. h. auf der um den Stab gewickelten Seite, als von hinten, d. h. auf der Rückseite des Pergaments beschrieben ist, um den reichen Inhalt desselben anzudeuten. Es ist das Buch, in welchem die göttlichen Ratschlüsse und darum die Schicksale der Welt (vgl. Psal. 139, 16) verzeichnet stehen, natürlich nicht bloss die in diesem Gesicht enthüllten. Das Versiegeltsein des Buches (Jes. 29, 11) ist Symbol der Verborgenheit der göttlichen Ratschlüsse (vgl. Dan. 12, 4. 9) und die Siebenzahl der Siegel Ausdruck für die Schwierigkeit, zu dem Inhalt des Buches, d. h. der Erkenntnis jener Ratschlüsse zu gelangen. Da das Lösen der Siegel lediglich eine symbolische Handlung (vgl. zu 6, 1), so ist die Frage, wie die Siegel angebracht waren, um nach der Lösung jedes einzelnen zur Kenntnis eines Teils des Inhalts zu gelangen (der ja nachher gar nicht vorgelesen wird), von vorn herein ausgeschlossen. — v. 2. *ισχυρος*) wie I Joh. 2, 14. Obwohl ein starker Engel gewählt, weil er mittels (bem. das hebr. *עַל*) lauter Stimme das Aufgebot der ganzen Welt verkündigen soll (bem., wie hier noch *κηρυσσ.* im ursprünglichen Sinn des Heroldrufes steht), so ist doch dabei wohl an einen Engel höherer Ordnung gedacht. Das *καὶ λῦσαι* bestimmt das Öffnen näher durch die Handlung, welche dasselbe voraussetzt. — v. 3 konstatiert, dass im ganzen Gebiet der Schöpfung (*ἐποχ. τ. γ.* geht auf die Hadesbewohner) keiner im stande war (und darum würdig) das Buch zu öffnen und es (d. h. seinen Inhalt) einzusehen. Die Schilderung seiner Trauer darüber in v. 4 (bem. das mit dem ekstatischen Zustande unvereinbare *ἐκλαιον* im Imperf.) ist schriftstellerische Ausmalung, welche mit dramatischer Spannung den Hinweis auf den einzigen Siegelbrecher vorbereitet. — v. 5. *εἷς ἐκ*) vgl. Joh. 1, 41. 6, 8 und noch 10 Mal. Nur der Repräsentant der vollendeten Gemeinde, die es erfahren hat, dass alles Heil durch Christum vermittelt ist, kann es verkündigen, dass er der Mittler der Enthüllung der Zukunft (1, 1)

τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαῖε· ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ. — 6 καὶ εἶδον ἐμμέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐμμέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἀρνίον ἑστῆ· κὸς ὡς ἐσφαγμένον, ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ, οἳ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν. 7 καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου. 8 καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ τέσσερα ζῶα καὶ οἱ

sein wird. Zu *μη κλ.* vgl. Joh. 20, 13. Das *ενίκησεν* geht, wie 3, 21, auf die Besiegung Satans in seinem freiwilligen Tode. Zu *ο λεων* vgl. Gen. 49, 9, zu *η ριζα δ.* (ein aus der Wurzel Davids Entsprössener) Jes. 11, 10. Erst sein Sieg, der die Heilsvollendung ermöglicht, verschafft ihm auch die Fähigkeit, dieselbe zu enthüllen. — **v. 6.** *εμμεσω* — *κ. εμμ.* bezeichnet, da sonst das zweite selbstverständlich, nach dem hebr. *בין יבין* (Exod. 11, 7. Lev. 27, 12) den Raum zwischen dem Thron und den vier Tieren einerseits (4, 6) und den denselben im weiteren Kreise umgebenden Ältesten (4, 4) andererseits, denen es näher stehen soll, als wenn es im Zentrum des Ganzen stände. Als ein Lämmlein (*αρν.*, wie Joh. 21, 15) erscheint Christus, weil auf die Sanftmut und Geduld des Leidenden nach Jes. 53, 7 hingewiesen werden soll, an dem nach dem *ως εσφαγμ.* noch die Spuren der gewaltsamen Tötung (I Joh. 3, 12) sichtbar sind. Bem. den Gegensatz zu dem Löwen v. 5, der er erst nach vollbrachtem Siege geworden, während er bereits in seinem irdischen Leben die Enthüllung der Zukunft begonnen hat. Erst mit dem *εχων* tritt die constr. ad syn. (wie 4, 7. 8) ein, weil die gottgleichen Attribute, die ihm im Kontrast zu seinem Dulden beigelegt werden sollen, an seinem Personcharakter haften. Das Horn ist Symbol der Macht (I Sam. 2, 10) und die Siebenzahl der Hörner Symbol der vollen (göttlichen) Allmacht; die Augen, wie 1, 14, Symbol der Allwissenheit, was dadurch bezeichnet wird, dass sie in die ganze Welt ausgesandt sind, d. h. dieselbe überblicken und mustern (vgl. Sachar. 4, 10). Die sieben Geister Gottes, auf die sie gedeutet werden, erscheinen hier nicht von Gott (1, 4. 4, 5) und Christo (3, 1) losgelöst, sondern als ein Attribut Christi selbst, weil sie dort den Inbegriff des prophetischen Geistes bezeichnen, hier den Inbegriff des alles überschauenden (allwissenden) Geistes Gottes selbst, von dem der prophetische Geist ausgeht. Eben darum sind alle Lesarten, welche das *απεσταλμεν.* auf sie beziehen und ohnehin notwendig den Art. erfordern würden, unmöglich. — **v. 7.** *ειληφεν*) Das v. 8 durch den Aorist aufgenommene Perf. kann nur absichtlich stehen, indem Christus die Offenbarung der Zukunftsgeheimnisse zu bleibendem Besitz empfängt. — **v. 8.** *οτε ελαβ.*) plusquamperfektisch: als er das Buch genommen hatte. Während nach 4, 8 das Preisen Gottes das beständige Geschäft der vier Tiere ist, die daher keines be-

εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ ψαλμὸν χρυσοῦς γεμούσας θυμιαμάτων, αἱ εἰσὶν αἱ προσευχαί τῶν ἁγίων. 9 καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν, λέγοντες· ἄξιός ἐστι λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἡγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνου, 10 καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς. 11 καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων — καὶ ἦν ὁ ἁριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων —, 12 λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ· ἄξιός ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμέν-

sonderen Aktes der Anbetung bedürfen (womit ihre Beziehung auf die lebendige Kreatur ausser Zweifel gestellt), fallen sie vor dem Lamme mit nieder, wie die Ältesten nach 4, 10 vor Gott. Das *ἐχοντες* gehört natürlich ausschliesslich zu *οἱ πρεσβ.* und kennzeichnet sie ebenso zweifellos (8, 3 ist ganz anders) als die himmlischen Repräsentanten der Gemeinde, deren Lobgesang sie vor das Angesicht des Lammes bringen. Daher haben sie jeder eine Zither (Psal. 147, 7. 150, 3) und goldene Schalen mit Rauchwerk, das nach Psal. 141, 2 ausdrücklich als Symbol der Gebete gedeutet wird. Das *αι* ist im Genus vom Präd. attrahiert, wie 4, 5, da es natürlich auf *θυμιαματα* geht. Die Heiligen sind alle Glieder der Gemeinde. — *v. 9. αδουσιν* geht auf die Ältesten ausschliesslich, die ja eben zur Begleitung ihres Gesanges Zithern haben. Das neue Lied (Jes. 42, 10. Psal. 33, 3) ist der Lobgesang auf die Erlösung, deren Vollendung in seinem Tode Christum würdig, d. h. nach *v. 2f.* fähig gemacht hat, die Siegel des Zukunftsbuchs zu öffnen, weil ja die Heilsvollendung, die dasselbe verkündet, dadurch erst gesichert ist (vgl. *v. 5*). Das *ηγορασας* weist auf 1, 5 zurück, sofern die Lösung aus den Banden der Sünden es ermöglicht, dass die Erlösten dem Dienste Gottes geweiht (*αγιοι*, vgl. *v. 8*) werden; doch ist hier speziell das Blut als das Lösegeld gedacht, mittels dessen Christus sie losgekauft hat aus der Sündenknechtschaft (II Petr. 2, 1). Das *ex* geht hier auf die Zugehörigkeit der Erlösten zu allen Völkern und ist also partitiv, wie 2, 10. 3, 9. Zu der Umschreibung des Inbegriffs aller Völker vgl. Dan. 3, 4. — *v. 10* kehrt ganz zu 1, 6 zurück, nur dass zu dem gegenwärtigen Heil der Ausblick auf die Heilsvollendung tritt. In der Gegenwart sind sie Gottes Unterthanen in seinem Reich und Priester, in der Zukunft werden sie Beherrscher der Erde sein (vgl. 3, 21). — *v. 11*. Dass hier erst der Prophet die zahllosen Engelscharen, die im weiteren Kreise den Thron Gottes, die Tiere und die Ältesten umgeben, sieht und ihre Stimme hört, schliesst jede Deutung der *ζωα* und *πρεσβ.* auf Engelwesen aus. Zu der Zahl der Engel vgl. Dan. 7, 10. — *v. 12. λεγοντες* geht auf *αγγελων* nach anakoluthischer Partizipialkonstruktion.

νον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν. 13 καὶ πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης ἐστίν, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἤκουσα λέγοντας· τῷ καθυμένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 14 καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα ἔλεγον· ἀμήν, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν.

Bem. die Verbindung mit dem einfachen Dat. *φωνῇ* im Unterschiede von v. 2. Da das geschlachtete Lämmlein ja nur Symbol des getöteten Christus ist, wird es maskulinisch gedacht, wie die absichtsvolle Parallele zu dem *αἷος εἰ λαβεῖν* 4, 11 zeigt, nach der auch das *λαβεῖν* sich darauf bezieht, dass derselbe fortan das ihm in der Doxologie zugesprochene in Empfang nehmen soll. Nur wird die Dreizahl der doxologischen Prädikate nach I Chron. 29, 11 f. auf die Siebenzahl vervollständigt und unter einen Art. als ein Ganzes zusammengefasst. Die *δυναμις* steht voran, weil sie dem Lamme erst nach seinem Siege (v. 6) zu teil wird, und wird amplifiziert durch den Reichtum an allen Heilsgütern, die es zu erteilen vermag (vgl. Röm. 10, 12), durch die Weisheit, die ihm den Blick in die Zukunft öffnet, und die Stärke, mit der es dieselbe allem Widerstand gegenüber durchsetzt. Zu Ehre und Preis tritt die der *εὐχαριστία* 4, 9 parallele *εὐλογία*. — v. 13. *παν κτίσμα*) geht über den Begriff der Lebewesen (4, 6) weit hinaus und schliesst daher die Beziehung dieser auf die lebendigen Kreaturen keineswegs aus, zumal hier ja eben nicht jene himmlischen Repräsentanten derselben gedacht sind, sondern die ganze Schöpfung selbst, die in den Lobgesang der Ältesten einstimmt. Daher sind die lebendigen Kreaturen nicht ausgeschlossen, wie das *υποκάτω τ. γῆς* (v. 3) zeigt. Hier treten noch speziell hinzu die auf der Oberfläche des Meeres spielenden Fische, während in das *τα ἐν αὐτοῖς πάντα* noch einmal alles zusammengefasst ist, was im Himmel, in der Erde und im Meer ist, lebendiges und lebloses, das freilich, wenn es Gott preisen soll, durch *λέγοντας* personifiziert werden muss. Der Lobgesang der Schöpfung kann aber nicht dem Lamme allein gelten, sondern nur ihm neben dem auf dem Throne sitzenden Schöpfer. Beiden gebührt der Preis, der, der schematischen Vierzahl (der kosmischen Zahl) entsprechend, in vier doxologischen Prädikaten sich entfaltet. Die *εὐλογία* knüpft an den Schluss von v. 12 an, zu *το κράτος εἰς τ. αἰων. τ. αἰων.* vgl. 1, 6. — v. 14. *ἐλεγον*) Das Imperf. schildert, wie die vier Lebewesen diesen Lobgesang mit ihrem Amen bestätigten. Jetzt, wo der Lobgesang nicht nur dem Lamme allein, sondern Gott und dem Lamme gilt, fallen die Ältesten nochmals (vgl. v. 8) nieder und beten an.

VI, 1 καὶ εἶδον ὅτε ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον μίαν ἐκ τῶν ἐπτὰ σφραγίδων, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων, λέγοντος ὡς φωνῇ βροντῆς· ἔρχου. 2 καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων τόξον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ. — 3 καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγίδα τὴν δευτέραν, ἤκουσα τοῦ δευτέρου ζώου λέγοντος· ἔρχου. 4 καὶ ἐξῆλθεν ἄλλος ἵππος πυρρός, καὶ τῷ

6, 1—17. Die Lösung der sechs ersten Siegel. — *κ. εἶδον*) bleibt noch ohne Objekt, weil durch das *κ. ἤκουσα* erst auf die hohe Bedeutung des zu Sehenden hingewiesen werden soll, weshalb es in dem *καὶ εἶδον* v. 2 wieder aufgenommen wird. Die Lösung der Siegel ist eine rein symbolische Handlung, welche die Eröffnung der Zukunftsgeheimnisse bedeutet (vgl. zu 5, 1); denn es wird ja nicht aus dem Buche vorgelesen, sondern die Öffnung jedes Siegels bringt ein Bild, welches dem Propheten ein Ereignis der Zukunft enthüllt. Da nun die Lösung der Siegel durch das Lamm noch nichts bringt, als was bereits in der Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft und deren Vorboten gegeben war, so erhellt, dass dieses Gesicht den Propheten nur vergewissern soll, wie das, was Jesus in seinen Erdentagen geweissagt, wo er wie ein Lamm geschlachtet ward, sich jetzt, wo das Lamm zu göttlicher Herrlichkeit erhöht ist, als den Ausgangspunkt aller Zukunftsgeheimnisse erweist, die in dem Buch mit den 7 Siegeln geschrieben stehen, und zu deren Enthüllung Christus durch den in seinem Tode errungenen Sieg Recht und Macht erworben hat. Zu dem *μίαν ἐκ* und *ενὸς ἐκ* vgl. 5, 5, zu *ἀκροῦν* c. gen. 3, 20. Es gehört nur zur dramatischen Belebung der Scene, durch welche die Aufmerksamkeit auf das Gesicht geschärft wird, dass nach der Lösung jedes der vier ersten Siegel eins der vier Lebewesen den Propheten auffordert zu kommen, natürlich um das Bild anzuschauen. Nur das erste, das die tiefste Grundlage aller Zukunftsweissagung ankündigt, redet wie mit Donnerstimme. Zu dem Dat. vgl. 5, 12. — *ν. 2. καθήμε. ἐπ' αὐτόν*) kehrt v. 4. 5 wieder, vgl. zu 4, 2. Der Reiter, der, wie die römischen Triumphatoren, auf weissem Rosse einherzieht, dem der Siegerkranz gegeben wird, und der schon bei seinem Ausziehen siegt, um immer aufs neue zu siegen (*ἵνα νικήσῃ*), kann nur der wiederkehrende Christus sein. Die Verheissung seiner sieghaften Wiederkunft ist die Grundlage aller eschatologischen Weissagung. Der Bogen, den er hat (vgl. Psal. 7, 13), deutet an, dass es nicht zum Handgemenge mit seinen Feinden kommt, sondern dass er sie von fern her vernichtet durch sein blosses Erscheinen. — *ν. 3—8.* Die Eröffnung der drei folgenden Siegel bringt, was Jesus Mt. 24, 7 als die Vorzeichen seiner Wiederkunft geweissagt hat. Die drei Reiter erscheinen ja nicht im Gefolge des ersten Reiters, sondern bringen jeder ein selbständiges Bild der drei Vorzeichen: Krieg, Hungersnot, Pest. — *ν. 4. πυρρός*) feuerfarben, wie Sachar. 1, 8. 6, 2; aber die Feuerfarbe ist nach

καθήμενῳ ἐπ' αὐτὸν ἐδόθη αὐτῷ λαβεῖν τὴν εἰρήνιν ἐκ τῆς γῆς
καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάζουσιν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη.
— 5 καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγίδα τὴν τρίτην, ἤκουσα τοῦ
τρίτου ζώου λέγοντος· ἔρχου. καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος μέλας,
καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων ζυγὸν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.
6 καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ἐμμέσῳ τῶν τεσσάρων ζώων λέγουσαν·
χοῖνιξ σίτου δηναρίου, καὶ τρεῖς χοῖνικες κριθῶν τοῦ δηναρίου·
καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσης. — 7 καὶ ὅτε ἤνοιξεν
τὴν σφραγίδα τὴν τετάρτην, ἤκουσα φωνὴν τοῦ τετάρτου
ζώου λέγοντος· ἔρχου. 8 καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος χλωρός,
καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ, ὄνομα αὐτῷ ὁ θάνατος, καὶ ὁ

II Reg. 3, 22 Blutfarbe. Indem ihm gegeben wird, den Frieden von der Erde hinwegzunehmen, entstehen die grossen Völker- und Reichskriege, die Jesus weissagt. Zu dem *αὐτῷ* vgl. 2, 7. 17. Das dem Inf. nach *ἐδόθη* (1, 1), das absichtsvoll aus v. 2 wiederkehrt, ganz parallele *ἵνα* ist reine Umschreibung des Inf., daher danach der ind. fut. folgt, wie 3, 9. Zu dem gegenseitigen Schlachten der Erdbewohner, welches das Blutvergiessen abmalt, wird ihm ein grosses Schwert gegeben. — v. 5. *μέλας*) Schwarz ist die Trauerfarbe. Die Wage (Prov. 16, 11) in der Hand des Reiters deutet auf Zeiten der Hungersnot, wo man das Brod nach Gewicht zumisst (Lev. 26, 26. Ezech. 4, 16). — v. 6. *ὡς φωνήν*) Ohne dass er eine bestimmte Person reden hört, ist es dem Seher, als ob er aus dem Kreise der vier Repräsentanten der lebendigen Kreatur, welche der Nahrung bedarf, eine Stimme vernimmt, welche über die Teuerung der notwendigsten Lebensbedürfnisse klagt. Wenn ein Mass Weizen um einen Denar (gen. pret.) feil ist, so reicht der tägliche Arbeitslohn (vgl. Mt. 20, 2) nur aus, um einer Person das tägliche Speisemass zu gewähren und man muss, um seine übrigen Bedürfnisse zu befriedigen und für seine Familie zu sorgen, es sich am Munde absparen. Zwar giebt es für denselben Denar (bem. den Art.) drei Mass Gerste, aber Gerstenbrode sind auch nur die dürftigste Nahrung (vgl. Joh. 6, 9). Dieselbe Stimme ruft dem Reiter zu, er solle Öl und Wein nicht schädigen (2, 11); aber das ist keine Milderung der Not, da man von Öl und Wein nicht leben kann, sondern zeigt nur, dass es sich nicht um eine durch gewöhnlichen Misswachs hervorgerufene Teuerung handelt, sondern um eigentliche Hungersnot. — v. 7. *φωνήν*) Wohl nicht ohne Absicht wird durch diese leichte Modifikation des sonst so parallel gehaltenen Ausdrucks, wonach, wie v. 2, auf die Stimme des Tieres reflektiert wird, das vierte Siegel etwas von den zwei vorigen gesondert. Auch v. 8 erscheint der Reiter auf fahlem Ross (*χλωρός* von der grünbläulichen Farbe des Leichnams) als über ihm sitzend (*ἐπάνω αὐτ.*, wie Mt. 21, 7), wobei auf das Verhältniss zu seinem Begleiter

ῥῶτης ἡκολούθει μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς, ἀποκτείνει ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς.

9 καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγίδα, εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον

reflektiert ist, und wird direkt benannt. Zu dem ganz strukturlosen *ονομα αὐτῷ* vgl. Joh. 1, 6. Es ist der Tod selbst, der seinem Begleiter (bem. das *μετ' αὐτ.* statt des einfachen Dat.), dem Hades (1, 18), seine Opfer übergibt, damit er sie ihm aufhebe und in seinem Kerker verschliesse. Bem. das schildernde Imperf., wie 5, 4, 14, und das aus v. 2, 4 wiederkehrende *εδοθη*. Bei *ἐξουσιαν* steht, abweichend von 2, 26, *ἐπὶ* c. acc., weil es sich hier nur darum handelt, über wen sich die Macht zu töten erstreckt. Natürlich wird noch nicht die ganze Menschenwelt hingerafft, aber ein beträchtlicher Teil. Bem. die schematische Vierzahl. Erst der Inf. nach *ἐξουσ.* (vgl. Joh. 1, 12, 5, 27) sagt, wozu der Tod und sein Begleiter Vollmacht empfangen, und hier erhellt, woher dies Bild etwas verschieden gestaltet, weil Tod und Hades ja natürlich auch die Opfer des Krieges und der Hungersnot (v. 4f.) einheimsen. Daher tritt erst in dem *ἐν θανάτῳ* (im speziellen Sinn von 2, 23) das eigentliche neue Moment dieses Vorzeichens (*λοιμός*: Mt. 24, 7) hervor, dem nach Ezech. 14, 21 noch die in den verödeten Landschaften auftretenden wilden Tiere hinzugefügt werden (bem. den Wechsel der Präp. im Gegensatz zu den leblosen Werkzeugen, mittels derer der Tod tötet). Wie die vier letzten Briefe sich durch ein etwas modifiziertes Schema von den drei ersten sondern, so die vier ersten Siegel durch ihre Durchführung nach demselben Schema von den drei letzten.

6, 9—11. Das fünfte Siegel bringt ein Bild, das die Weissagung Jesu von dem scheinbaren Aufschub der *ἐσχίσης*, die mit seiner Wiederkunft kommt (Lc. 18, 7f.), bestätigt und erläutert. — *ὑποκ. τ. θυσιαστ.*) Obwohl in diesem Gesichte die Stätte der göttlichen Gegenwart als himmlischer Thronsaal erscheint, ist doch die Wohnung Gottes der Natur der Sache nach immer auch ein Tempel, in welchem ein Brandopferaltar nicht fehlen kann. Doch hat hier seine Erwähnung keine selbständige Bedeutung in der Entwicklung der Vision, da sie nur die *ἐσφαγγμ.* (5, 6) als Märtyrer charakterisiert, deren Blut (in dem nach Lev. 17, 11 die Seele ist) am Fuss des Altars (Lev. 4, 7) ausgegossen und nun unter dem Altar befindlich ist. Mit ihrer Ermordung meinte man Gott einen Dienst zu thun (Joh. 16, 2), und sie selbst haben ihr Leben als ein Opfer für Gott (Phil. 2, 17. II Tim. 4, 16) dahingegeben. Das *ἦν εἶχον* (wie Joh. 14, 21) unterscheidet den Ausdruck deutlich von 1, 9 und bezeichnet das (durch Jesum) empfangene Zeugnis für die ganze durch ihn vermittelte Gottesoffenbarung (1, 5, 3, 14), das sie nur besitzen, sofern sie es empfanglich

τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον. 10 καὶ ἔκραξαν φωνῇ
μεγάλῃ λέγοντες· ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἁληθινός,
οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ
τῆς γῆς; 11 καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐκάστῳ στολή λευκή, καὶ ἐρρέθη
αὐτοῖς, ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρόν, ἕως πληρωθῶσιν
καὶ οἱ σίνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες
ἀποκτείνεσθαι ὡς καὶ αὐτοί. — 12 καὶ εἶδον, ὅτε ἤνοιξεν τὴν
σφραγίδα τὴν ἑκτην, καὶ σεισμὸς μέγας ἐγένετο, καὶ ὁ ἥλιος

angenommen haben. Hinzugefügt wird es, um die Märtyrer von den alttestamentlichen zu unterscheiden und als christliche zu charakterisieren. Der Seher denkt an die Märtyrer der neronischen Zeit. — v. 10. *εκραξαν φωνῇ* ohne *εν*, wie 5, 12. 6, 1. Subjekt sind natürlich die Märtyrer selbst. Zu *εως ποτε* vgl. Joh. 10, 24. Zu dem artik. Nom. statt des Voc. vgl. 4, 11. Wie Gott als der Heilige (Joh. 17, 11) den an ihnen begangenen Frevel nicht ungestraft lassen kann, so muss er als der Herr seiner Knechte (Luc. 2, 29. Act. 4, 24) sich derselben annehmen, wenn er ein Herr ist, wie er sein soll (*αληθ.*, wie 3, 7. 14). Zu *εκδικ.* mit *εκ* vgl. I Sam. 24, 13: wie lange richtest du nicht und rächst nicht unser (vergossenes) Blut an den Erdbewohnern (3, 10)? — v. 11. *αυτοις εκαστω* wie 2, 23. Das weisse Kleid, das ihnen gegeben wird, ist, wie 3, 4 f., die Anerkennung ihrer Gerechtigkeit, wonach für ihre Person das Gericht, wonach sie verlangen, vollzogen ist. Was die Vergeltung an ihren Feinden anlangt, so wird ihnen gesagt, sie sollten (*ωα* nach den verb. dic., wie Mt. 4, 3) noch eine kurze Zeit geduldig warten, was durch das Folgende näher begründet wird. Nach der Weissagung Jesu (Mt. 23, 32) kann das Gericht erst kommen, wenn das Mass der Sünde voll geworden ist, und dazu gehört, dass die im göttlichen Ratschluss bestimmte Zahl der Märtyrer voll geworden. Als ihre Mitknechte müssen sie ihre Treue gegen ihren Herrn (vgl. das *ο δεσποτης* v. 10) ebenso bewähren wie die, welche dieselbe bereits im Märtyrertode besiegelt haben, und als ihren Brüdern, d. h. als Gliedern der Christengemeinde, ist ihnen bestimmt, dies in derselben Probe zu thun, wie sie. Das *οι μελλοντες* gehört also nur zu *αδελφοι*, da hinsichtlich ihrer als *συνδουλοι* schon das *και* (etiam) andeutet, dass auch die Zahl derer, die aus ihnen ihr Blut vergiessen müssen, vollgemacht werden soll. Es sind nicht zwei verschiedene Kategorien von Personen gemeint, sondern es ist eine zweifache Bezeichnung derselben nach Analogie des *εσφαγμ. δια τ. λογ. τ. θεου και κτλ.* v. 9.

6, 12—17. Das sechste Siegel bringt das letzte Vorzeichen der Wiederkunft (Mt. 24, 29), den hereinbrechenden Weltuntergang. Hier ist nicht ein einzelnes Erdbeben gemeint, wie sie auch unter den früheren Vorzeichen je dann und wann vorkommen (Mt. 24, 7), sondern ein grosses, welches die Erde in ihren Grundvesten erschüttert. Die Verfinsterung

ἐγένετο μέλας ὡς σάκκος τρίχινος, καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα, 13 καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς σικκὴ βάλλει τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς ἐπὶ ἀνέμου μεγάλου σειομένη, 14 καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον, καὶ πᾶν ὄρος καὶ νῆσος ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν. 15 καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλιάρχοι καὶ οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυροὶ καὶ πᾶς δοῦλος καὶ ἐλεύθερος ἔκρυψαν ἑαυτοὺς εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς πέτρας τῶν ὀρέων, 16 καὶ λέγουσιν τοῖς ὄρεσιν καὶ ταῖς πέτραις· πέσετε ἐφ' ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθιμένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου, 17 ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι;

VII, 1 μετὰ τοῦτο εἶδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ

der Sonne wird dadurch dargestellt, dass sie wird wie ein härener Sack (vgl. Jes. 50, 3 f.), die des Mondes dadurch, dass er wird wie Blut (Joel 3, 4). — v. 13. Die (am Himmelsfirmament befestigten, vgl. Gen. 1, 17) Sterne fallen auf die Erde, wie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, wenn er von einem starken Winde geschüttelt wird. Vgl. das ähnliche Bild Jes. 34, 4, aus dem auch v. 14 aufgenommen wird, dass das Himmelsfirmament selbst (das wie ein Zelttuch ausgebreitet, vgl. Psal. 104, 2) verschwand, wie eine Buchrolle, die zusammengerollt wird. Da das Weltall aus Himmel und Erde besteht, so werden auch die festesten Bestandteile der Erde (die Berge) und des Meeres (die Inseln) aus ihrer Stelle fortbewegt (vgl. 2, 5), d. h. sie verschwinden. — v. 15 wird der Eindruck dieser Ereignisse auf die Erdbewohner (v. 10) geschildert, die nun nach allen Kategorien aufgezählt werden. Zu den Königen treten die hohen Staatsbeamten vom Civil und Militär (μεγ. κ. χιλ., wie Mc. 6, 21), zu den Reichen die sonst durch ihre Stellung Mächtigen, Einflusserreichen. Alle übrigen werden als Sklaven und Freie zusammengefasst. Sie verbergen sich selbst vor Furcht in die Höhlen und Felsklüfte der Berge (vgl. Jes. 2, 10. 19). — v. 16 im wesentlichen nach Hos. 10, 8 (Luc. 23, 30): fallet auf uns und verbergt uns vor dem Angesicht dessen, der auf dem Throne sitzt (4, 10), und vor dem Zorn des Lammes. — v. 17. αὐτοῦ) Dass der grosse Gerichtstag Jeh.'s, wie ihn Joel 3, 4 weissagt, der Tag des Zornes des Lammes ist, verwandelt erst die alttestamentliche Weissagung in die von dem Lamme erschlossene (v. 12) neutestamentliche. Der Grund dieses Zornes ist v. 10 f. angedeutet, sofern inzwischen die Sünde ihren Gipfelpunkt erreicht hat in der Verfolgung der Christgläubigen. Zu καὶ τίς δύναται σταθῆναι. vgl. Nah. 1, 6.

7, 1—8. Die Versiegelung der Knechte Gottes behufs Bewahrung vor den über die gottfeindliche Welt ergehenden Gerichten. Es gehört

τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς, ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ τι δένδρον. 2 καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίοντα ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου, ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος, καὶ ἔκραζεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἄγγέλοις οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, 3 λέγων· μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν

zu der kunstvollen Komposition des Buches, dass mehrfach die fortlaufende Darstellung eines Gesichtes durch Zwischenscenen unterbrochen wird, welche auf spätere Ereignisse, die zunächst noch rätselhaft erscheinen, vorausweisen, indem sie die Erwartung auf die Lösung des Rätsels spannen, die erst in dem folgenden Gesicht befriedigt werden soll. — μετα τοιτο) bezeichnet, wie 4, 1, dass hier ein ganz Neues beginnt, nicht das Gesicht mit den sieben Siegeln sich fortsetzt und, da doch diese Fortsetzung zweifellos 8, 1 folgt, charakterisiert sich alles Dazwischenliegende als eine Episode. Das ἐπὶ c. acc. nach ἐστῶτας erklärt sich ganz wie 3, 20, vgl. 4, 2. Da die vier Engel, die über die vier Winde der Erde gesetzt sind, an den vier Ecken der Erde stehen, so ist damit angedeutet, dass nicht irgend welche besonders schädliche Naturerscheinungen gemeint sind, sondern die natürlichen vier Winde. Erst dass sie festgehalten werden, um nicht (ἵνα μὴ, noch 20 mal bei Joh.) zu wehen (πνεῖ, wie Joh. 3, 8. 6, 18) über die Erde, charakterisiert sie hier als Sinnbilder göttlicher Gerichte (genau wie Jerem. 49, 36), wie sie 4, 5 durch andere schreckhafte Naturerscheinungen abgebildet werden. Während das ἐπὶ c. gen. reine Ortsbezeichnung, wie 5, 13, markiert das ἐπὶ τι δένδρ. die Objekte, an denen das Hinwehen der Winde über die Erde sichtbar wird. Dass die Erde mit ihren Bäumen hier in ihrem alltäglichen Bestande erscheint, zeigt, dass es sich um kein zeitlich mit 6, 12 ff. zusammenhängendes Ereignis handelt, sondern um ein dem vorigen gegenüber ganz selbständiges Gesicht. — v. 2. Dass der Engel mit dem Siegel des lebendigen Gottes vom Aufgang (Plur., wie Jos. 1, 15. Jes. 11, 11) der Sonne herkommt, deutet an, dass es sich um eine Heil und Segen spendende Wirksamkeit desselben handelt, was dadurch bestätigt wird, dass der laute Ruf (6, 10), der im Imperf. ausdrücklich als seine spezifische Aufgabe geschildert wird, in den Gegensatz gestellt wird zu den vier Engeln, denen (der Auftrag) gegeben ist, die Erde und das Meer zu schädigen (6, 6). Zu dem abundanten αὐτοῖς nach dem Relat. vgl. 3, 8. — v. 3. ἀχρι σφραγ.) zeigt, dass die durch die Winde symbolisierten Gerichte Gottes einst über die Welt hereinbrechen werden, und spannt somit die Erwartung auf das nächste Gesicht, in welchem dieselben erst geschildert werden sollen. Zugleich erhellt hier, dass das Siegel v. 2 dazu dient, diejenigen, welche vor diesen Gerichten bewahrt bleiben sollen, als solche dadurch zu bezeichnen, dass

μετώπων αὐτῶν. 4 καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων· ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραὴλ· 5 ἐκ φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι, ἐκ φυλῆς Ρουβὴν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Γὰδ δώδεκα χιλιάδες, 6 ἐκ φυλῆς Ἀσὴρ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Νεφθαλεὶμ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Μανασσῆ δώδεκα χιλιάδες, 7 ἐκ φυλῆς Συμεὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Λευὶ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰσασαὶρ δώδεκα χιλιάδες, 8 ἐκ φυλῆς Ζαβουλὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰωσήφ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Βενιαμὴν δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι.

ihnen durch dasselbe auf ihren Angesichtern (vgl. Ezech. 9, 4) ein Siegel aufgedrückt wird, was 9, 4 zweifellos bestätigt. Dieselben werden aber nicht als irgendwelche Auserwählte charakterisiert, sondern ganz allgemein als die Knechte Gottes, d. h. die Gläubigen, wie sie 2, 20 die Knechte Christi heissen. — v. 4. *χιλ. εσφραγ.*) ist nicht inkorrekte Apposition zu *τ. εσφραγισμένων*, sondern selbständige Bezeichnung der gehörten Zahl. Zu dem femininischen *χιλιάδες* tritt durch constr. ad sens. das maskulinische *εσφραγισμένοι*, weil jene Tausende ja Menschen sind. Die bestimmte Zahl aber drückt nur die Gewissheit aus, dass Gott die Zahl seiner wahren Knechte kennt, und ist gewählt nach der Zahl des Volkes Israel, aus dessen Stämmen je 12 mal tausend (die Vollzahl) als solche erkannt sind, also im Ganzen 144000. Durch das allgemeine *τ. δουλ.* v. 3 ist jede Beziehung des *ἐκ πάσης φυλ. υἱων ἰσρ.* auf die Gläubigen aus dem wirklichen Volk Israel ausgeschlossen, dessen Sonderung in 12 Stämme ohnehin damals ja gar nicht mehr bestand. Vielmehr tritt hier deutlich die Anschauung des Apokalyptikers hervor, wonach die NTliche Gemeinde der Antitypus der (aus den 12 Stämmen bestehenden) ATlichen ist. Dieselbe ist aber hier gewählt, weil jene Gottesgerichte im folgenden Gesicht als der Antitypus der ägyptischen Plagen beschrieben werden sollen, von denen das Volk Israel verschont blieb. — v. 5—8 führt diese antitypische Parallele in der plastisch-konkreten Darstellungsweise des Verf. dahin durch, dass aus jedem Stamme 12000 versiegelt werden. Die Ordnung der Stämme, die schon im AT. bei verschiedenen Gelegenheiten eine verschiedene ist, zeigt nur darin eine Absichtlichkeit, dass Juda vorangeht, weil aus diesem Stamme Christus herkam (5, 5), und dass Joseph und Benj., die Söhne der Rahel (Gen. 35, 24), schliessen. An Stelle Josephs als des Sohnes Jakobs treten natürlich die Stämme Ephraim und Manasse, nur dass ersterer mit dem Namen seines Vaters Joseph genannt wird, wie häufig bei den Propheten (Ezech. 37, 19. Am. 5, 6. 15. Sachar. 10, 6). Dann aber musste einer der kleineren Stämme fortgelassen werden, und so hier Dan (wie schon I Chron. 4—7), wofür es eines besonderen Grundes nicht bedarf.

9 μετὰ ταῦτα εἶδον ὄχλον πολύν — καὶ ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο — ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν, ἐστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, περιβεβλημένους στολὰς λευκάς, καὶ φοίνικες ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν. 10 καὶ κράζουσιν φωνῇ μεγάλῃ, λέγοντες· ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ. 11 καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι εἰστήκεισαν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν τεσσαρῶν ζώων, καὶ ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ θρόνου ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύ-

7, 9—17. Gegenstück zu v. 1—8, ebenso selbständig mit dem *μετὰ ταῦτα* (vgl. v. 1) eingeführt. Obwohl vor den Gerichten, die über die gottfeindliche Welt ergehen, bewahrt, werden doch noch unzählige Knechte Gottes in der grossen Trübsal der letzten Zeit (v. 14, vgl. 1, 9) als Märtyrer sterben. — καὶ) leitet eine parenthetische Unterbrechung der Struktur ein, die den Begriff des πολύν steigert (vgl. 3, 7, 5, 11), während das *ἐκ παντὸς πολ.* anknüpft. Während die Zahl der echten Diener Gottes dem Seher genau bekannt ist, kann die Zahl der Märtyrer keiner zählen. Da die Zahl 144000 (v. 4) lediglich eine schematische Zahl ist, macht es keinerlei Schwierigkeit, dass die Zahl der Märtyrer aus ihnen als (für Menschen) unzählbar erscheint. Da von den Völkern in ihrer Gesamtheit so wenig wie 5, 9 das Volk Israel ausgeschlossen sein kann, ist jede Entgegensetzung derselben gegen die Stämme Israels (v. 4) ausgeschlossen. Der Ausdruck zeigt im Vergleich mit 5, 9 nicht nur eine andre Anordnung, sondern auch eine variat. struct., indem der Sing. in den Plur. übergeht, wozu sich aus dem παντος (jeder) ein πασων (alle) ergänzt. Der Plur. des Partizip. (εστῶτας) bezieht sich ad syn. auf den Kollektivbegriff ὄχλος, vgl. Joh. 12, 12. Ihr Stehen vor dem Thron (Gottes) und vor dem Lamme zeigt, dass sie als zur vollendeten Gottesgemeinschaft (und damit zur Seligkeit) eingegangen geschaut werden. Dass sie mit weissen Kleidern angethan, wie die Märtyrer 6, 11, zeigt, dass hier deren Zahl voll geworden erscheint. Bem. den Eintritt eines selbständigen Satzes beim Übergang von der Schilderung der Personen zu ihrem Attribut, wie 1, 16. Die Palmen (φων., nur noch Joh. 12, 13) in ihren Händen charakterisieren sie als Sieger. — v. 10. ἡ σωτηρία) Die Errettung, die ihnen zu teil geworden, gehört (debetur) Gott und dem Lamme, die sie bewirkt haben. Vgl. Psal. 3, 9 (im Hebr.). Sie schreiben den Sieg, den sie errungen, und die Errettung, zu der sie infolge desselben gelangt sind, nicht sich selber zu. — v. 11 greift die Ausmalung der Scene, die vor dem Throne Gottes spielt (v. 9), naturgemäss auf die Schilderung des himmlischen Thronsaals 5, 11 zurück, wonach rings um den Thron und die Ältesten und die vier Lebewesen alle Engel standen. Zu dem Niederfallen und Anbeten

νησαν τῷ Θεῷ, 12 λέγοντες· ἀμήν, ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ Θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. 13 καὶ ἀπεκρίθη εἰς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγων μοι· οὗτοι οἱ περιβεβλημένοι τὰς στολὰς τὰς λευκὰς τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον; 14 καὶ εἶρηκα αὐτῷ· κύριέ μου, σὺ οἶδας. καὶ εἶπέν μοι· οὗτοι εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης, καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. 15 διὰ τοῦτό εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ,

vgl. 4, 10. — v. 12 preisen die Engel Gott, weil er den Märtyrern zur Vollendung verholfen. Zu der siebenfältigen Doxologie vgl. 5, 12, doch wird hier durch die Wiederholung des Art. jedes einzelne Prädikat nachdrucksvoll hervorgehoben. Übrigens wechselt die Anordnung der doxologischen Prädikate, und an Stelle von *πλουτος* steht *ευχαριστια* (4, 9). — v. 13. *κ. ἀπεκρίθη*) wie Joh. 5, 17 u. häufig, im Sinne des hebr. קרא; er hub mit Bezug auf diesen Anblick an zu sprechen. Die Frage soll natürlich nur die Aufmerksamkeit auf die folgende Erklärung spannen, vgl. Jerem. 1, 11. Sachar. 4, 2. — v. 14. *εἶρηκα*) Der Gebrauch des Perf. zwischen den beiden Aor. belebt die Darstellung, wie sonst das Präsens. Das *κύριε* ist eine ganz allgemeine Ehrfurchtsbezeugung, wie Joh. 4, 11. 15, und kann natürlich nicht beweisen, dass der *εἰς τ. πρεσβ.*, der, wie 5, 5, mit dem Propheten redet, ein Engelwesen ist. Auch als himmlische Repräsentanten der vollendeten Gemeinde, die natürlich über das Geschick der thatsächlich Vollendeten Bescheid wissen und Auskunft geben können, redet der Prophet ihn ehrerbietig an. Der Art. vor *θλίψ.* deutet auf die von Christo geweissagte grosse Trübsal (Mt. 24, 21), die aber nach der Zeitlage des Propheten als eine letzte grosse Christenverfolgung gedacht wird. Das Herkommen aus derselben deutet an, dass sie in der Trübsal ausgeharrt (sich ihr nicht durch Verleugnung entzogen) haben bis zum Tode, den sie erlitten, wie daraus folgt, dass sie als Sieger (v. 9) vor Gottes Thron stehen. Aber die weissen Kleider tragen auch sie nicht um ihres Martyriums willen, sondern weil sie ihre Kleider gewaschen und (dadurch) weissgemacht haben im Blut des Lammes, d. h. weil sie durch dasselbe die Reinigung von aller Schuldbefleckung erlangt haben. Vgl. v. 10, wo sie ihre Errettung Gott und dem Lamme allein verdanken wollen, die sie daher auch befähigt haben werden, als Sieger aus der grossen Trübsal hervorzugehen (vgl. 12, 11), was aber hier in den Worten nicht liegt. — v. 15. *δια τουτο*) vgl. Joh. 1, 31. 5, 16. 18: darum dürfen sie in die Gottesnähe kommen und ihm in seinem Tempel (vgl. zu 6, 9) dienen Tag und Nacht. Es liegt hier keine Antizipation der Weissagung von der Endvollendung vor, die noch nicht, wie 22, 4, dem Seher vorgeführt wird, sondern es tritt hier erst der Zweck der ganzen Episode des Kap. 7 klar

καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτούς. 16 οὐ πεινάσουσιν ἔτι, οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι, οὐδὲ μὴ πέσῃ ἐπ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα, 17 ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὀδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὕδατων, καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

VIII, 1 καὶ ὅταν ῥηνοῖξεν τὴν σφραγίδα τὴν ἐβδόμην, ἐγένετο σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμιώριον.

hervor. Vor den Gottesgerichten, die über die gottfeindliche Welt ergehen, bleiben die Gottesknechte wohl bewahrt (v. 1—8); aber da, wie schon 6, 11 angedeutet, in der letzten grossen Trübsalszeit noch zahllose Märtyrer umkommen werden, wird dem Propheten eröffnet, welch herrliches Schicksal derselben wartet. Nach der das Ideal der ATlichen Gottesgemeinde (Lev. 26, 11) realisierenden Verheissung Ezech. 37, 27 wird Gott selbst sein Zelt (seine Wohnung) über ihnen aufschlagen (σκην., vgl. Joh. 1, 14), so dass seine Gnadengegenwart sich schützend und segnend über sie ausbreitet. — v. 16, vgl. Jes. 49, 10. Sie werden hinfort keinen Mangel mehr leiden, und keine Gluthitze der Anfechtung wird mehr über sie kommen. — v. 17. το ἀνα μέσον τ. θρ.) wie Jos. 19, 1, weist auf 5, 6 zurück, sofern auch das zwischen den Tieren und den Ältesten stehende Lamm inmitten des (halbkreisförmig gedachten, vgl. zu 4, 6) Thrones steht. Christus erscheint als der gute Hirte (Joh. 10, 11), der ihnen Wegführer sein wird (ὁδηγ., wie Joh. 16, 13) zu den Wasserquellen (Jes. 49, 10), die hier durch den nachdrücklich vorantretenden gen. app. als die Quellen (ewigen) Lebens und der damit gegebenen Seligkeit bezeichnet werden, in welcher aller Jammer der Erde ausgeschlossen ist (ἐξαλείψ. κατ. nach Jes. 25, 8).

8, 1. ὅταν kann nach dem sechsmaligen korrekten ὅτε unmöglich eine zufällige Inkorrekttheit sein, die, da der ind. aor. folgt, noch auffallender ist, als 4, 9. Die Öffnung jedes Siegels, die ja nur der symbolische Ausdruck für die Offenbarung eines Teiles des Zukunftsgeheimnisses ist und als solche nicht gesehen werden kann, wird dem Propheten kund durch etwas Neues, was er hört oder sieht. Da nun hier lediglich ein Schweigen im Himmel eintritt, welches symbolisch andeutet, dass er die letzte Enthüllung des Zukunftsgeheimnisses in diesem Gesicht noch nicht empfangen soll, so weiss er zwar, dass das Lamm, dem Gott ja die ganze Offenbarung desselben verliehen (1, 1), auch das siebente Siegel gelöst hat, aber der Zeitpunkt dieser Lösung ist ihm nicht durch eine neue Offenbarung markiert, sondern, wann auch das Lamm das siebente Siegel

2 Καὶ εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἱ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἱστῆκασιν, καὶ ἐδόθησαν αὐτοῖς ἑπτὰ σάλπιγγες. 3 καὶ ἄλλος ἄγγελος ἦλθεν καὶ ἐστάθη ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἔχων λιβανωτὸν χρυσοῦν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ θυμιάματα πολλά, ἵνα δώσει ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου. 4 καὶ ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. 5 καὶ εἰληφεν ὁ ἄγγελος τὸν λιβανω-

löste, der Prophet hat die letzte Enthüllung des Zukunftsgeheimnisses nicht empfangen, sondern es trat ein Schweigen ein im Himmel etwa (wie, wie Joh. 1, 40. 6, 19) eine halbe Stunde, d. h. auf eine kurz bemessene Zeit hörte die Offenbarung an ihn auf. Daraus folgt, dass das 2. Gesicht geschlossen ist.

v. 2 beginnt die 3. oder die Posaunenvision (8, 2 — 11, 18), deren Einleitung v. 2—5 bildet, ähnlich wie 4, 1 bei der vorigen Vision. Dies wird deutlich markiert durch die Erscheinung der sieben Thronengel (Tob. 12, 15, Lc. 1, 19), die im vorigen Gesicht nicht nur nicht erwähnt waren, sondern für die in der dort geschilderten Scenerie schlechterdings kein Platz ist. Dass ihnen sieben Posaunen (vgl. Joel 2, 1) gegeben werden, deutet an, dass sie in der folgenden Vision etwas Bedeutungsvolles ankündigen sollen. — v. 8. ἦλθεν καὶ ἐστάθη) Er kam und stellte sich auf den Altar, nämlich den Brandopferaltar (6, 9), da er die goldne Räucherpfanne hat, um Kohlen von dort zu holen. Dass er aber das Rauchopfer darbringen soll, erhellt daraus, dass ihm Rauchwerk gegeben wird, es auf die Kohlen zu schütten (bem. die korrekte Verbindung des neutr. plur. mit dem Sing.), um es zu geben, d. h. darzubringen (wie c. ind. fut. als reine Umschreibung des Inf., wie 3, 9. 6, 4) den Gebeten der Heiligen zu gut (dat. comm.), sofern dieselben in dem Symbol des Weihrauchs (5, 8) vor Gottes Angesicht gebracht werden, wenn er sie auf den goldnen Altar, der vor dem Thron sitzt (Jehovas), d. h. vor der Bundeslade steht, also auf den Rauchaltar (vgl. Exod. 30, 6. Lev. 4, 7. 18) schüttet. — v. 4. ἀνέβη) zeigt deutlich, dass die Scene nicht, wie im vorigen Gesicht, im himmlischen Thronsaal spielt, da der Rauch zu Gott hinaufsteigt. Wo der Rauchaltar zu denken, ist nicht angedeutet, vielleicht ist einfach an den Rauchaltar im Tempel zu Jerusalem (vgl. zu 11, 1) gedacht. Die ganze Einleitung soll ja nur andeuten, dass die im Folgenden geschilderten Strafgerichte über die Welt kommen infolge der Gebete der Heiligen, die in ihrer Bedrängnis Gott um seinen Schutz anrufen. — v. 5. εἰληφεν) vgl. 5, 7, kann nach dem ἔχων v. 3 nur präsentisch bezeichnen, dass er die empfangene Räucherpfanne nimmt, um sie nun aus den Feuerkohlen des Altars zu füllen (γερμίζ., wie

τὸν καὶ ἐγέμισεν αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν· καὶ ἐγένοντο βρονταὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ σεισμός.

6 καὶ οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ σάλπιγγας ἠτοίμασαν ἑαυτοὺς, ἵνα σαλπίσωσιν. 7 καὶ ὁ πρῶτος ἐσάλπισεν, καὶ ἐγένετο χάλαζα καὶ πῦρ μεμιγμένα ἐν αἵματι καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν· καὶ τὸ τρίτον τῆς γῆς κατεκάη, καὶ τὸ τρίτον τῶν δένδρων κατεκάη, καὶ πᾶς χόρτος χλωρὸς κατεκάη. — 8 καὶ ὁ δεύτερος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ὡς ὄρος μέγα πυρὶ καιόμενον ἐβλήθη εἰς τὴν θάλασσαν· καὶ ἐγένετο τὸ τρίτον τῆς θαλάσσης αἷμα, 9 καὶ ἀπέθανεν τὸ τρίτον τῶν κτισμᾶ-

Joh. 2, 7. 6, 13) und (die von dorthier entnommenen Kohlen) auf die Erde zu werfen. Wenn infolge dessen die Naturerscheinungen eintreten, die schon 4, 5 als Gerichtssymbole erscheinen, und denen nur noch aus 6, 12 das Erdbeben hinzugefügt wird, so ist damit ausgedrückt, dass die im folgenden Gesicht zu schildernden Gerichte über die Welt kommen, weil Gott die vor ihn gebrachten Gebete der Heiligen erhört. Schon daraus erhellt, dass die von den Gläubigen erlehten Gottesgerichte sie selbst nicht treffen können, weshalb sie eben durch die Versiegelung (7, 1—8) davor bewahrt sind. Danach sind ohne Zweifel die 144 000 identisch mit den πάντες ἅγιοι v. 3.

v. 6 kehrt zu v. 2 zurück und markiert den Beginn des eigentlichen Gesichtes. Jeder Posaunenstoss giebt das Signal zu einem der geschauten Gottesgerichte. Die Einzelheiten, in denen dieselben sich in der geschichtlichen Wirklichkeit vollziehen werden, können natürlich dem Seher nicht vorgeführt werden; sie werden nur ihrer Art und Weise nach geschildert nach dem Typus der ägyptischen Plagen, die nur grauenhaft gesteigert erscheinen, weil sie furchtbarer sein werden als jene. — v. 7 ist Exod. 9, 23 f. nachgebildet; aber sowohl der Hagel als das Feuer war mit Blut (eig.: in Blut) gemischt. Das Genus des Part. μεμιγμένα musste sich natürlich nach dem Gen. des letzten Wortes richten. Während Exod. nur an einen gewaltigen Hagelschlag gedacht zu sein scheint, der unter beständigem Blitzen und Donnern herabprasselt, ist hier eigentlicher Feuerregen damit verbunden, da ein grosser Teil (bem. die schematische Zahl: ein Drittel vgl. 6, 8) der Erde mit den Bäumen und allem grünen Grase darauf (vgl. Mc. 6, 39) verbrannt wird. Zu κατεκαη vgl. I Kor. 3, 15. — v. 8. Die zweite Plage trifft das Meer. Eine ungeheure Feuermasse, wie ein grosser flammender Berg, wird ins Meer geworfen und verwandelt das Drittel desselben in Blut (nach dem Typus vom Exod. 7, 20), so dass nach v. 9 ein Drittel der beseelten Meertiere sterben und ein Drittel der Schiffe zu Grunde gehen, weshalb auch hier das Feuer mitwirkend gedacht ist.

των τῶν ἐν τῇ θαλάσῃ, τὰ ἔχοντα ψυχάς, καὶ τὸ τρίτον τῶν πλοίων διεφθάρησαν. — 10 καὶ ὁ τρίτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀστὴρ μέγας καίόμενος ὡς λαμπάς, καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ τρίτον τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων. 11 καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀστέρος λέγεται ὁ ἄψινθος. καὶ ἐγένετο τὸ τρίτον τῶν ὑδάτων εἰς ἄψινθον, καὶ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπέθανον ἐκ τῶν ὑδάτων, ὅτι ἐπικράνθησαν. — 12 καὶ ὁ τέταρτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἐπλήγη τὸ τρίτον τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τρίτον τῆς σελήνης καὶ τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων, ἵνα σκοτισθῇ τὸ τρίτον αὐτῶν καὶ ἡ ἡμέρα μὴ φάνη τὸ τρίτον αὐτῆς, καὶ ἡ νύξ ὁμοίως.

Zu *εγεν. αιμα* vgl. Joh. 2, 9. Die zu *των πτισμ.* gehörige partizipiale Apposition (*τα ἔχοντα*) ist ganz wie ein Relativsatz angesehen, vgl. 2, 20. 3, 12. Bem., wie das Verb., wo es dem *το τρίτον* vorangeht, im Sing. steht, dagegen, wo das Dritteil der Fahrzeuge durch das letzte Wort als eine Vielheit vergegenwärtigt ist, im Plur., wobei natürlich auf das Neutr. von *πλοια* nicht weiter reflektiert wird. — v. 10. Da die Plage Exod. 7, 20 den Nilstrom trifft, so wird hier nach derselben noch ein analoges Gottesgericht geschildert, welches das Dritteil der Ströme und Wasserquellen auf dem Lande trifft. Anstatt des Flammenberges v. 9 ist es hier ein wie eine Fackel brennender Stern, der auf sie fällt. — v. 11. ο *αψινθος*) Da die Bezeichnung des Wermuth (*η αψ.* oder *το αψινθιον*) hier zum Namen eines Sterns geworden hat sie maskulinische Form angenommen. Durch ihn wird ein Dritteil der Gewässer selbst in Wermuth verwandelt (*εγεν. εις* wie Joh. 16, 20). Der wunderbar erzeugte Wermuth ist offenbar als giftig gedacht, da auf Anlass (*εκ*) der so vergifteten Gewässer viele Menschen starben. Das Verb. *επικρανθησαν* steht im Plur. trotz des neutr. plur., weil die Wasser gerade in der Mehrzahl, in der sie von vielen Menschen getrunken werden, in Betracht kommen. — v. 12. Das vierte Gottesgericht trifft nach Analogie von Exod. 10, 21 ff. die Himmelslichter, aber, wie bei den andern, wird nur ein Dritteil derselben von der Plage getroffen. Wie alle geschilderten Ereignisse in der Wirklichkeit unvorstellbar sind, weil es ja nur symbolisch-typische Darstellungen der bevorstehenden Gottesgerichte sind, ist auch die Wirkung dieser Verfinsterung der Himmelslichter unvorstellbar, sofern infolge derselben der Tag (d. h. das Tageslicht) nicht mehr scheint, und zwar, wie die einschränkende Apposition dazu sagt, ein Dritteil desselben, und ebenso die Nacht, die sonst durch Mond und Sterne erhellt wird. Bem., wie die Schilderung aller vier Gerichte nur zum geringsten Teil wirklich gesehen werden kann, und wie die Nachbildung resp. Steigerung der ägyptischen Plagen zeigt, dass wir hier prophetische Ausmalung der von den Posaunenstößen verkündigten Gottesgerichte haben.

13 καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσο-
ουρανῇματι, λέγοντος φωνῇ μεγάλῃ· οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοῖς
κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγ-
γος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν.

IX, 1 καὶ ὁ πέμπτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ εἶδον ἀστέρα
ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ
κλεῖς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου. 2 καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς
ἀβύσσου, καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος, ὡς καπνὸς καμί-
νου μεγάλης, καὶ ἐσκοτώθη ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἄρς ἐκ τοῦ καπνοῦ
τοῦ φρέατος. 3 καὶ ἐκ τοῦ καπνοῦ ἐξῆλθον ἀκρίδες εἰς τὴν

v. 18. x. εἶδον) geht auf das Sehen des Adlers. Das εἶδος steht, da es betont vorangestellt, schwerlich für den unbestimmten Art., da es die Bedeutung der Erscheinung erhöht, dass unter den am Firmament fliegenden Adlern, die ohnehin durch ihre mächtige Stimme besonders zu dieser Botschaft geeignet, es einer war, der diese besondere Handlung vollzieht. Im Zenith fliegt er, um überall sichtbar und hörbar zu sein. — τοὺς κατοικοῦντας). Da aus 9, 12. 11, 14 erhellt, dass οὐαὶ nicht als Interjektion gedacht ist, sondern als ein dreifaches Wehe, welches nicht den Erdboden (v. 7) oder das Meer (v. 8) oder die Ströme (v. 10) oder die Himmelslichter (v. 12) trifft, sondern die Erdbewohner selbst (6, 10), so werden diese als Objekt der Plage gedacht; als Verb. schwebt dem Verf. wohl nach v. 12 πλησσει vor. Zu εκ τ. λοιπ. φ. vgl. das απεθ. εκ v. 11. Von jedem Posaunenschall geht ein Wehe aus, er veranlasst dasselbe. Durch diesen Zwischenakt werden die vier ersten Posaunengesichte von den drei letzten gesondert (vgl. 2, 18. 6, 8).

9, 1. Ganz anders als 8, 10 ist hier der vom Himmel auf die Erde gefallene Stern (bem. das part. perf.), wie 1, 20, Symbol eines gefallenen Engels, da er im Folgenden deutlich personifiziert wird, indem ihm der Schlüssel zum Brunnen des Abgrunds gegeben wird. Der ἀβυσσος ist der Aufenthaltsort der Dämonen, wenn ihnen nicht auf der Erde zu wirken gestattet ist (Lc. 8, 31). Es führt ein Schacht, einer Cisterne ähnlich, von ihm zur Erde hinauf, und Gott allein hat den Schlüssel zu demselben (vgl. 1, 18). Wenn er denselben einem gefallenen Engel giebt, so erhellt, dass auch solche nur Verderben über die Erde bringen können, wenn und soviel er es behufs Ausführung seiner Gerichte will. — v. 2. Wenn aus dem geöffneten Schachte Rauch aufsteigt, wie der Rauch eines grossen Ofens (Exod. 19, 18), der die Sonne und die Luft verfinstert, so ist in der Tiefe ein ewiges Feuer brennend gedacht. Es ist nicht, wie Joel 2, 10, der Heuschreckenschwarm selbst, der die Himmelslichter verfinstert; denn nach v. 8 gehen erst aus dem höllischen Qualm die Heuschrecken (Exod. 10, 12 f.) hervor, die von vorn herein als dämonische Wesen personifiziert

γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία, ὡς ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ σκορπίοι τῆς γῆς. 4 καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀδικήσωσιν τὸν χόρτον τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν χλωρὸν οὐδὲ πᾶν δένδρον, εἰ μὴ τοὺς ἀνθρώπους, οἵτινες οὐκ ἔχουσιν τὴν σφραγίδα τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων. 5 καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς, ἀλλ' ἵνα βασανισθῶσιν μῆνας πέντε· καὶ ὁ βασανισμὸς αὐτῶν ὡς βασανισμὸς σκορπίου, ὅταν παῖση ἄνθρωπον. 6 καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον, καὶ οὐ μὴ εὕρωσιν αὐτόν, καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν, καὶ φερίγει ὁ θάνατος ἀπ' αὐτῶν. 7 καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοιοι ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον, καὶ ἐπὶ τὰς κε-

sind; daher das maskulinische αὐτοῖς. Bem. das johanneische ἐξουσία. Der Gegensatz der Skorpionen der Erde zeigt, dass sie selbst nicht irdische, sondern dämonische Wesen sind. — v. 4. ἐρρέθη ἵνα) wie 6, 11. Dass sie weder das Gras der Erde noch irgend ein junges Grün (vgl. 8, 7) noch irgend einen Baum schädigen sollen (8, 6. 7, 2 f.), worauf es doch den wirklichen Heuschrecken zunächst ankommt, zeigt aufs neue ihren dämonischen Charakter. Das εἰ μὴ geht nicht auf das μὴ ἀδικήσ., sondern nur auf den darin liegenden positiven Begriff des ἀδικεῖν. Erst hier, wo die Menschen direkt von der Plage getroffen werden, konnte dies auf die Menschen beschränkt werden, die (οἵτινες motivierend, wie 1, 7) nicht das Siegel auf ihren Stirnen haben. Dieser Rückblick auf 7, 2 f. zeigt deutlich, dass erst hier die dort in Aussicht gestellten Plagen losbrechen. Da sie aber nicht durch das Loslassen der Winde, sondern durch das Blasen der Posaunen herbeigeführt werden, erhellt klar, dass dies Gesicht mit dem vorigen nichts mehr zu thun hat. — v. 5. βασανισθῶσιν) Während der Conj. ἀποκτείνωσιν nur durch die Nachwirkung von v. 4 (ἵνα μὴ ἀδικήσ.) herbeigeführt ist, tritt hier nach ἐδόθη das ἵνα c. fut. als reine Umschreibung des Inf. ein, wie 6, 4. 8, 3. Sie sollen eben nicht sterben, sondern gequält werden (Mt. 8, 6. 29) und zwar 5 Monate lang. Innerhalb 5 Monaten vom Mai an pflegen die Heuschrecken zu erscheinen, hier aber dauert ihr Peinigen die ganze Zeit über. Wie v. 3 wird dasselbe mit dem Peinigen des Skorpionen verglichen, so oft derselbe einen Menschen (mit seinem Stiche) trifft. — v. 6. ζητήσουσιν) vgl. Joh. 7. 18. 34. 36. Die Ausmalung geht ganz in die prophetisch Grunde schon v. 5 weder sichtbar noch hörbar ist, s. Sehers. Bem. die Ausführung im vollendeten Parallel affektvolle Präsens φερίγει. — v. 7. τὰ ὁμοιώματα der Heuschrecken wie Ezech. 10, 22. Hinsichtlich sie Pferden ähnlich. Bem. das dem αὐτοῖς v. 3 ff. Auch Joel 2, 4 werden sie mit Pferden verglichen, ur

φαλὰς αὐτῶν ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ, καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων. 8 καὶ εἶχον τρίχας ὡς τρίχας γυναικῶν, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν, 9 καὶ εἶχον θώρακας ὡς θώρακας σιδηροῦς, καὶ ἡ φωνὴ τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἀρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον. 10 καὶ ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας σκορπίοις καὶ κέντρα, καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι τοὺς ἀνθρώπους μῆνας πέντε. 11 ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, ὄνομα αὐτῷ ἐβραϊστὶ Ἀβαδδὼν, καὶ ἐν τῇ ἐλ-

die Heuschrecken eine gewisse Ähnlichkeit besonders mit zum Kriege gerüsteten haben, deren Kopf aus dem Brustharnisch hervorragt. Aber was bei Joel ein Bild, ist hier alles in furchtbare Wirklichkeit umgesetzt. Dass es auf ihren Häuptern steht wie Siegerkränze von goldähnlichem Glanz, deutet auf ihre jeden Widerstand bezwingende Macht. Auch die schwache Ähnlichkeit des Heuschreckenkopfes mit einem Menschenantlitz gewinnt hier durch die Personifikation der dämonischen Heuschrecken eine viel vollere Bedeutung. — v. 8. *εἶχον*) Bem. den die Darstellung belebenden Wechsel in der Ausdrucksweise, die aber v. 9. 10 sofort wieder in die selbständigen Sätze mit ergänzter Copula zurückkehrt, nachdem dieselbe durch das *ἦσαν* hier vorbereitet. Die Vergleichung ihrer Haare mit (langen) Weiberhaaren war wohl durch ihre langen Fühlhörner an die Hand gegeben, die Löwenzähne (Joel 1, 6) deuten auf ihre wilde Gefräßigkeit. — v. 9. Sie haben Brustschilder (Thorax genannt), die eisernen Panzern ähnlich sind (vgl. die zur Schlacht gerüsteten Pferde v. 7). Das Geräusch ihrer Flügel gleicht nach Joel 2, 5 dem Geräusch vieler Rossewagen, die zum Streit rennen. Der Hauptbegriff bleibt der der Wagen, um deren Rasseln es sich handelt, und das *ἵππων* ist eingeschoben, weil nur mit Rossen bespannte Wagen einherrasseln können, ohne dass das *τρέχ.* zu *ἵππων* zu beziehen wäre. — v. 10 bem. den nochmaligen Wechsel des Temp., das in das Präsens übergeht. Sicher ist die grauenhaftere Vorstellung intendiert, wonach die Schwänze ganzen Skorpionen glichen, zumal in den Schwänzen wegen der Stacheln, womit sie ausgerüstet, die ihnen verliehene Vollmacht (v. 3) liegt, die Menschen fünf Monate lang zu schädigen (v. 5). — v. 11. *ἐχουσιν*) Das Asyndeton ist absichtlich, damit sich die Bezeichnung ihres Führers von der Schilderung der Heuschrecken selbst abhebe. Zu *ὄνομα αὐτῷ* vgl. 6, 8; das *ἐβραϊστὶ* kommt nur noch 5mal im Ev. Joh. (vgl. 5, 2) vor. Abaddon scheint schon Hiob 26, 6. 28, 22 den Ort des Verderbens (LXX: *ἀπωλεία*) zu bezeichnen, und wird hier personifiziert als Name dessen gedacht, der als der über den Abyssus gesetzte Engel die aus ihm hervorkommenden Heuschrecken anführt; daher gräzisiert in *ἀπολλῶν* (der Verderber). Es liegt sehr nahe, dass der Engel v. 1 gemeint ist, dem der Schlüssel zum Abyssus

ληρικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων. 12 ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα.

13 καὶ ὁ ἕκτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἤκουσα φωνὴν μίαν ἐκ τῶν τεσσάρων κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, 14 λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα· λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. 15 καὶ ἐλύθησαν οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν, ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώ-

und damit die Obmacht über die dämonischen Mächte in ihm gegeben ist. Auch hier ist natürlich keinerlei Einzeldeutung beabsichtigt, da das Gottesgericht lediglich nach dem Typus der ägyptischen Heuschreckeplage geschildert und als ein viel furchtbarer durch den dämonischen Charakter derselben gekennzeichnet ist. — v. 12. *ἡ οὐαὶ ἡ μία*) knüpft an 8, 13 an. Hier ist das *οὐαὶ* ganz substantiviert und zwar als Fem., wobei dem Verfasser vielleicht ein Begriff, wie *ἄλπις*, vorschwebt. Ganz irregulär ist der Sing. *ερχεται* neben dem pluralischen Subjekt. Vielleicht dachte der Verf. daran, dass nur noch ein Wehe in diesem Gesicht wirklich kommt (11, 14), das dritte noch verschwiegen wird. Das *μετα ταυτα* im Plur. steht wohl mit Bezug auf die reichen Züge, in denen sich die Schilderung des ersten entfaltet.

v. 13. *φωνὴν μίαν*) bildet, da *εἰς* in abgeschwächter Bedeutung für *τις* in der Apok. nicht vorkommt, einen Gegensatz gegen die 4 Hörner des 8, 3 erwähnten Rauchaltars. Die Erwähnung derselben kann nur andeuten sollen, wie der ganze Rauchaltar dafür zeugt, dass die auf ihm dargebrachten Gebete nur erhört werden können, wenn noch die sechste grosse Plage kommt. — v. 14. *λέγοντα*) ad syn. bezogen auf den in der Stimme v. 13 redenden Altar, der dann natürlich personifiziert gedacht werden muss. Zu der anakolutischen Apposition in dem *ο ἔχων* vgl. 2, 20. Während 7, 1 die vier Engel die Verderben über die Menschenwelt bringenden Winde zurückhalten, wird hier als bekannt vorausgesetzt, dass am grossen Strome Euphrat (Gen. 15, 18) vier Engel (natürlich Satansengel) gebunden liegen, die bereit sind, jeden Augenblick ihre Reiterheere verderbenbringend über die Welt zu führen. Da dies Verderben über alle Erdbewohner ergeht (8, 13), ist die Beziehung auf die Partherheere ausgeschlossen, und nur die typische Parallele massgebend, wonach vom Euphrat her die Feindesheere anrückten, welche in ATlicher Zeit die Gottesgerichte über Israel zu bringen pflegten. — v. 15. *ἡτοιμασμένοι*) bezeichnet, dass diese Engel zum Kriegszuge (vgl. v. 7) gerüstet sind für die von Gott bestimmte Stunde des bestimmten Tages des bestimmten Monats des bestimmten Jahres (nem. die Zusammenfassung der vier Zeitbestimmungen unter einen Art.), um (*ἵνα* nach *ἡτοιμ.*, wie 8, 6) den dritten

πων. 16 καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στρατευμάτων τοῦ ἵππικοῦ δις μυριάδες μυριάδων ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν. 17 καὶ οὕτως εἶδον τοὺς ἵππους ἐν τῇ ὁράσει καὶ τοὺς καθήμενους ἐπ' αὐτῶν, ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ἰσκινομένους καὶ θειώδεις· καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἵππων ὡς κεφαλαὶ λεόντων, καὶ ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον. 18 ἀπὸ τῶν τριῶν πληγῶν τούτων ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ θείου τοῦ ἐκπορευομένου ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν. 19 ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστὶν καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν· αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι ὄφεσιν, ἔχουσαι κεφαλὰς, καὶ ἐν αὐταῖς ἀδικοῦσιν. 20 καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἱ

Teil der Menschen (natürlich mit Ausnahme der versiegelten Knechte Gottes v. 4) zu töten. Es ist also vorausgesetzt, dass dies letzte und grösste unter den vorläufigen Gottesgerichten bereits nach Tag und Stunde bestimmt ist, und dass dieselbe jetzt gekommen. Erst v. 16 wird es klar, dass es Heere von Reiterei sind, welche diese Satansengel herbeiführen, um die Menschen zu töten, und zwar doppelt so viel, wie sonst eine unzählbare Menge bezeichnet wird (5, 11). Da der Seher diese Menge natürlich nicht zu überzählen vermochte (vgl. 7, 4), hört er die Zahl der Heere im Gesicht. Diese ungeheure Zahl, wie ihre Führung durch die Satansengel, charakterisiert diese Plage als eine alle vorbildlichen an Furchtbarkeit übersteigende. — v. 17. οὕτως) Dem entsprechend, was er bisher von der Aufforderung an den 6. Engel (v. 14), deren Ausführung v. 15 einfach voraussetzt, und von der Zahl ihrer Heere (v. 16) gehört, sieht der Prophet nun im Gesicht (ἐν τ. ὁράσει, wie Dan. 9, 21) im Gegensatz zu dem bisher nur Gehörten die Pferde und ihre Reiter selbst. Das ἐπ' αὐτῶν (statt des sonst in diesem Falle üblichen Acc., vgl. 4, 2) steht, um die Beziehung des ἔχοντας auf die Reiter zu sichern. Die feuerfarbigen, dunkelrötlichen und schwefelgelben Panzer entsprechen dem Feuer, Rauch und Schwefel, der aus den Mäulern der Löwenköpfe (vgl. die Löwenzähne v. 8) der Pferde hervorgeht, und charakterisiert sie als höllische Ungeheuer, weshalb auch nach v. 18 nicht die Reiter die Menschen töten, sondern von diesen drei Plagen die Tötung ausgeht (bem. die Wiederaufnahme des ἀπο durch ἐκ, wie Joh. 1, 45). — v. 19. ἡ ἐξουσία) wie v. 10, woran auch das erinnert, dass diese Macht nicht nur in ihrem Maul, sondern auch in ihren Schwänzen liegt, die schlangengleich eigene Köpfe haben, und mit denen (ἐν αὐταῖς hebraisierend, wie 1, 5, 6, 8) sie die Menschen schädigen (vgl. v. 10). — v. 20 f. tritt nun klar hervor, dass dieses Gottesgericht (was auch von den vorhergegangenen gelten soll) zugleich eine Bussmahnung war, daher das οὐδὲ: auch nicht einmal infolge

οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδῶλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, ἃ οὔτε βλέπειν δύνανται οὔτε ἀκοίειν οὔτε περιπατεῖν, 21 καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμακῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.

X, 1 καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρὸν καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, περιβεβλημένον νεφέλῃν, καὶ ἡ ἱρις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, καὶ οἱ πόδες

dieses furchtbarsten Gottesgerichts thaten sie Busse, durch die sie sich abwandten von (μεταν. ex, wie 2, 21 f.) den Werken ihrer Hände, d. h. von den Götzen (Deut. 4, 28). Das *ἵνα μὴ* umschreibt einfach den inf. epexeg. nach μεταν., daher der ind. fut., wie 3, 9. 6, 4: um nicht mehr anzubeten die Dämonen (Psal. 106, 37. I Kor. 10, 20) und (was vielleicht noch als eine rohere Art des Götzendienstes betrachtet wird) die goldenen, silbernen, ehernen, steinernen und hölzernen (vgl. Dan. 5, 4) Götzenbilder, die weder sehen noch hören noch wandeln (metaph. für: handeln) können (vgl. Psal. 115, 4—7). — v. 21 führt die spezifisch heidnischen Sünden auf, von denen sie nicht Busse thaten: Mordthaten, Zaubereien (vgl. Jes. 47, 9, 12), Hurereien und Diebereien. Da hier nicht, wie v. 12, bemerkt, dass mit diesem Gottesgericht das zweite Wehe vorübergegangen ist, erhellt, dass dasselbe noch einen zweiten Teil hat. Dazu kommt, dass nach v. 20 f. dasselbe ausschließlich über Heiden ergangen; es gab aber auch Gotteskinder und Ungläubige unter den Juden. Bem. auch, wie nur dies Gericht nicht nach dem Typus der ägyptischen Plagen geschildert, vor denen Israel (als Typus der NTlichen Gemeinde) bewahrt blieb, sondern gerade nach dem Typus der Gottesgerichte, die über Israel ergingen. Es folgt daraus unzweifelhaft, dass Kap. 11, das von den Schicksalen Jerusalems handelt, und an dessen Schluss erst das zweite Wehe vorüber ist (v. 14), die andre Seite dieses zweiten Wehe bildet. Ganz wie Kap. 7 nach der Lösung des 6. Siegels schiebt sich aber nach der 6. Posaune eine Episode ein, welche das Folgende vorbereitet.

10, 1. αἰλλον) im Unterschiede von dem im vorigen Gesicht erschienenen αγγ. ισχ. (5, 2). Der Engel, der dort die Hauptscene einleitet, schwebt dem Seher auch hier vor, wo es sich übrigens wieder um ein Büchlein handelt. Dass er vom Himmel herabsteigt, beweist aufs neue, dass sich Joh. nicht mehr im Himmelspalast befindet, wie im vorigen Gesicht, dass also seit 8, 2 ein ganz neues, mit dem vorigen gar nicht mehr zusammenhängendes Gesicht begonnen hat (vgl. zu 8, 4). Auch hier ist der starke Engel ein Engel höherer Ordnung, wie daraus folgt, dass er mit

αὐτοῦ ὡς στίλοι πυρός, 2 καὶ ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ βιβλα-
ρίδιον ἠνεωγμένον. καὶ ἔθιγεν τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν δεξιὸν
ἐπὶ τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ εὐώνυμον ἐπὶ τῆς γῆς, 3 καὶ ἔκραξεν
φωνῇ μεγάλῃ, ὥσπερ λέων μυκᾶται. καὶ ὅτε ἔκραξεν, ἐλάλησαν
αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. 4 καὶ ὅτε ἐλάλησαν αἱ
ἑπτὰ βρονταί, ἤμελλον γράφειν· καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐ-
ρανοῦ λέγουσαν· σφράγισον ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, καὶ

allen Attributen göttlicher Herrlichkeit ausgestattet wird; denn die Wolkenhülle, von der er umkleidet, ist nichts andres, als die Wolke, in der sonst Gott selbst in Theophanien zu erscheinen pflegt, der Regenbogen auf seinem Haupt (4, 3) nur der Widerschein des göttlichen Glanzes, von dem sein Angesicht leuchtet, wie die Sonne (1, 16), und auch die niedrigsten Teile der Gestalt, die Füße, wie Feuersäulen. — v. 2. *κ. εχων*) scil. *ην*, vgl. 1, 16. Ohne völlige Verwirrung der Konzeption kann unmöglich in demselben Gesicht, in dem das grosse Zukunftsbuch mit sieben Siegeln erschien, noch ein besonderes Büchlein geöffnet vorkommen, das doch jedenfalls auch Zukünftiges enthält, woraus aufs neue folgt, dass dies Gesicht ein völlig neues, für das die Bilder des vorigen gar nicht mehr existieren. Er setzt den rechten Fuss auf das Meer (mit seinen Inseln), den linken auf die Erde, weil die Kunde, die er bringt, der ganzen Welt gilt, ohne dass dabei darauf irgend reflektiert ist, was vom Standpunkt des Sehers aus rechts oder links liegt. — v. 3. Die laute Stimme, mit der der starke Engel redet, hier geradezu mit Löwengebrüll verglichen, ist eine Ankündigung des letzten grossen Gottesgerichts, das über die ganze Welt ergeht (vgl. Joel 4, 16). Die sieben Donner repräsentieren, wie der siebenfältige Geist (1, 4. 4, 5), die Gottesstimme, die im Donner vernehmbar wird, wie so oft im AT. (vgl. Psal. 29), weshalb sehr wohl an die sieben Himmel gedacht sein kann, durch die hin er erschallt. Das betonte *εαυτων* zeigt aber, dass nicht an die Stimme gedacht ist, mit der die Donner reden, sondern, wie Joh. 12, 28 f., an das, was jeder der Donner zu sagen hat. Diese Donnerstimmen bilden also gleichsam das Echo auf das Löwengebrüll des Engels, in welchem Gott selbst die Botschaft des Engels bestätigt und zugleich dem Seher inhaltlich erläutert, weshalb er v. 4 niederschreiben will, was die Donner redeten, sobald ihre Stimmen verhallt sind (bem. wie das *ημελλον* mit *εμελλον* 3, 2 wechselt, wie Joh. 4, 47 mit 6, 6 und häufig). Da seine Absicht zu schreiben auf dem Befehl Christi (1, 11. 19) beruht, so kann die Stimme, die ihn daran verhindert, nur die Stimme Christi sein, und dass dieselbe vom Himmel her erschallt, bestätigt nur, dass der Prophet sich auf der Erde befindet (vgl. zu v. 1). Das Versiegeln (vgl. Dan. 8, 26. 12, 4. 9) bedeutet, dass er das Gehörte der Kenntnis andrer verschliessen und daher nicht niederschreiben soll. Es wird damit nur vorbereitet, dass ihm mit der 7. Posaune, welche das

μὴ αὐτὰ γράψῃς. 5 καὶ ὁ ἄγγελος, ὃν εἶδον ἐστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, ἦρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιάν εἰς τὸν οὐρανόν, 6 καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται, 7 ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἐβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθῃ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους, τοὺς προφῆτας. 8 καὶ ἡ φωνή, ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, πάλιν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν ὕπαγε λάβε τὸ βιβλίον τὸ ἠνεωγμένον ἐν τῇ χειρὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ ἐστῶτος ἐπὶ τῆς

letzte grosse Gottesgericht bringen soll, dessen Donner er schon rollen hört, noch nicht gegeben werden soll, dieses Gericht wirklich zu weisagen. — v. 5 f. Der Engel aus v. 1 f. erhebt seine rechte Hand (die Schwurhand) zum Himmel (vgl. Deut. 37, 40) und schwört (ομν. εν, wie Mt. 5, 34. 36) bei dem ewig Lebendigen (vgl. 4, 9 f.), wie Dan. 12, 7, der hier ausdrücklich mit feierlicher Wiederholung des τα εν αυτ. als der bezeichnet wird, welcher Himmel, Erde, Meer und alles, was darin ist, geschaffen hat (Exod. 20, 11. Psal. 146, 6), dass eine Zeit nicht mehr sein wird, bis (nach der Vollendung der vorbereitenden Gottesgerichte) die mit dem Endgericht kommende Endvollendung eintritt, d. h. dass dieselbe mit der 7. Posaune, deren Schall ja unmittelbar bevorsteht, ohne Verzug kommt. So erläutert v. 7 den Ausdruck; denn er führt als Gegensatz ein, dass in den Tagen der Posaune des 7. Engels, d. h., wie das οταν μελλῃ σαλπ. erklärt, in der Zeit, wo er posaunen wird und das letzte grosse Gottesgericht verkündigt, auch (etiam, wie 2, 13) das Geheimnis Gottes, d. h. die auf das Endgericht folgende Endvollendung, vollendet ist (sein wird). Zu ἐτελεσθῇ vgl. Joh. 19, 28. 30. Als die selige Endvollendung charakterisiert jenes μυστηρ. der Satz mit ως: wie er mit solcher Freudenbotschaft versehen hat (ευαγγ. c. acc., entsprechend dem passiven Gebrauch Mt. 11, 5) die ihm speziell angehörigen und darum solcher Verkündigung gewürdigten (bem. das εαυτου) Knechte im Sinn von 1, 1, wie hier das τ. προφ. ausdrücklich erläutert. — v. 8. ἡν ἤκουσα) nämlich v. 4. Dieselbe Stimme Christi, welche die Donner des Gerichts versiegeln heisst, leitet auch die symbolische Handlung ein, durch welche dargestellt wird, dass die mit der siebenten Posaune eintretende Endvollendung noch verschwiegen bleiben soll. Die unnatürliche Attraktion des Praed. im Hauptsatz (λαλοῦσα, scil. ἡν, wie v. 2: εἶχον ἡν) durch den Relativsatz, in welchem ἡ φωνή Acc. geworden (ἡν), hat eine Analogie in I Joh. 2, 25, vgl. auch Apok. 1, 11. 4, 1. Zu ὑπαγε vgl. Joh. 4, 16. 9, 7. Nur in der Erzählung heisst das Buch in der Hand des Engels, dessen Stellung v. 5 beschrieb, ein βιβλαριδιον (v. 2), im Munde Christi ist die würdigere Bezeichnung (5, 1) gebraucht.

θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. 9 καὶ ἀπῆλθον πρὸς τὸν ἄγγελον, λέγων αὐτῷ δοῦναί μοι τὸ βιβλαρίδιον. καὶ λέγει μοι· λάβε καὶ κατάφαγε αὐτό· καὶ πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, ἀλλ' ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκὺ ὡς μέλι. 10 καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου καὶ κατέφαγον αὐτό, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκύ· καὶ ὅτε ἔφαγον αὐτό, ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου. 11 καὶ λέγουσίν μοι· δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς.

— v. 9. ἀπῆλθον πρὸς) wie Joh. 4, 47. Der Inf. nach λέγων sagt, was der Engel thun soll. Wie Ezech. nach 3, 2, so soll der Seher das Büchlein verschlingen, und es wird in seinem Leibe bitteren Geschmack erregen, aber in seinem Munde süß sein, wie Honig (Ezech. 3, 3). Der Sinn der symbolischen Handlung wird erst klar in v. 10. Das Verschlingen des Büchleins ist die Aneignung seines Inhalts. Da das Büchlein aus der Hand des Engels kommt, welcher das unmittelbare Bevorstehen der seligen Endvollendung beschwört (v. 6 f.), kann dieser Inhalt nur die Schilderung derselben sein. Daher ist es wie Honig süß (bem. das betonte Voranstehen des tert. comp.) in seinem Munde, d. h. es ist süß, davon zu reden; aber wenn er es verschlingen muss, um es bei sich zu behalten, d. h. nicht davon zu reden, so wird sein Inneres von Bitterkeit erfüllt, weil es so schwer ist zu schweigen von dem, was das Herz mit Jubel erfüllt. Nur in dieser Deutung kommen die so eng verschlungenen Teile des Zwischenakts auf denselben Gedanken hinaus. Der Seher, wie die Leser werden darauf vorbereitet, dass das Endgericht, das die 7. Posaune bringen sollte, samt der mit ihm gegebenen seligen Vollendung in diesem Gesicht noch verschwiegen bleiben soll. — v. 11. καὶ λέγουσιν μοι) Sowohl der Engel v. 9, als die Stimme v. 8 geben dem Seher die tröstliche Gewissheit, dass, was jetzt in diesem Gesicht noch verschwiegen bleiben soll, in einem späteren Gesicht ihm nach göttlichem Ratschluss (δεῖ) zu weissagen gegeben werden soll. Ausdrücklich aber wird angedeutet, dass diese Weissagung nicht etwa die Kap. 11 folgende ist, da diese sich ausschliesslich auf Israel bezieht, sondern von universeller Bedeutung ist, wie das Endgericht, welches die Endvollendung herbeiführt, weil sie sich beziehen wird auf alle Völker (ἐπὶ c. dat., wie Joh. 12, 16). Vgl. den Ausdruck für dieselben in 5, 9, 7, 9, nur dass an die Stelle der φῦλα die Könige treten, die in den späteren Weissagungen eine so grosse Rolle spielen. Während aber die Vollendung der Weltgeschichte noch verborgen bleibt, wird die Vollendung der Geschehnisse Israels, die noch zum 2. Wehe gehört (vgl. zu 9, 21), schon jetzt enthüllt (11, 1–13).

XI, 1. καὶ ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ, λέγων· ἔγειρε καὶ μέτρησον τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ. 2 καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξω καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς, ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσαράκοντα καὶ

11, 1. κάλαμος) ist nach Analogie von Ezech. 40, 3 ein einem Massstabe (wohl der Länge nach) ähnliches Rohr, eine Messrute. Von wem sie gegeben wird, ist nicht gesagt, da es dem Seher nur auf den damit verbundenen Befehl ankommt. Das λέγων knüpft ad syn. an die Person des Gebenden an, noch härter als 4, 1. Das Messen soll, wie v. 2 sagt, den Teil abgrenzen, der vor dem dort geschilderten Schicksal bewahrt wird. Dieser Teil ist zunächst das eigentliche Tempelhaus (Mt. 26, 61), bestehend aus dem Heiligen und Allerheiligsten; und da von keiner Versetzung nach Jerus. die Rede ist, so wird allerdings sehr wahrscheinlich, dass sich der Seher in diesem Gesicht von vorn herein (vgl. zu 8, 4) angesichts des jerusalemischen Tempels befindet. Das θυσιαστήριον schlechthin kann nur, wie 8, 3. 5, der Brandopferaltar (im Gegensatz zum Rauchopferaltar) im Heiligen sein, der mit gemessen wird, weil er mit zu dem spezifischen Heiligtum in Israel gehört. Jede Deutung auf die Erhaltung des äusseren Heiligtums wird aber damit abgeschnitten, dass damit verbunden werden die an dem Altar (ἐν, wie Joh. 8, 20) Anbetenden, da der wirkliche Brandopferaltar eben nicht Gebetsstätte, sondern Opferstätte ist. Gemeint können also nur die wirklichen Gottesanbeter (Joh. 4, 23 f.) in Israel sein, und das καὶ bezeichnet, wie 4, 11 (und so, und zwar), dass den Tempel Gottes (vgl. 3, 12) und die spezifisch gottgeweihte Stätte in Israel nur noch die Gläubigen aus Israel bilden. Damit stimmt, dass nach v. 2 der äussere Vorhof (Ezech. 10, 5), d. h. der den inneren Vorhof mit dem Tempelhause umgebende, hinausgeworfen werden soll, was nach Joh. 6, 37. 12, 31 nur von Personen, also den Ungläubigen in Israel verstanden werden kann. Dieser Teil des Heiligtums im weiteren Sinne (d. h. des gottgeweihten Volkes) soll nicht gemessen und dadurch vor dem Schicksal bewahrt werden, welches der Begründungssatz dahin erläutert, dass er (im Rate Gottes) den Heiden gegeben ist. Zu welchem Zwecke, erläutert das Folgende; denn die Heiden werden die heilige Stadt (Mt. 4, 5. 27, 53) in Besitz nehmen und mit Füßen treten unter ihrer Herrschaft (vgl. Lc. 21, 24). Die 42 Monate sind die 3½, Zeiten (Jahre) aus Dan. 7, 25. 12, 7, d. h. die Gerichtszeit, während derer Israel unter dem Gerichtszorn Gottes steht (vgl. die Heidenzeiten Lc. 21, 24). Von einer Zerstörung Jerus.' ist also nicht eigentlich die Rede, sondern von der Zeit der Heidenherrschaft über Jerus. (und damit über Isr.), welche bevorsteht, weil es nicht durch die Messung v. 2 vor diesem Schicksal bewahrt wird. Es gehört zu den die Erwartung auf das Folgende spannenden Zügen der Apok., dass hier von dieser danielischen Unglückszeit die Rede ist, deren Bedeutung erst

δύο. 3 καὶ δώσω τοῖς θινὸν μάρτυσίν μου, καὶ προφητεύουσιν
 ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα περιβεβλημένοι σάκκους. 4 οὗ-
 τοί εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἐνώπιον τοῦ
 κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες. 5 καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι,
 πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ κατεσθίει τοὺς
 ἐχθροὺς αὐτῶν· καὶ εἴ τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι, οὕτως δεῖ
 αὐτὸν ἀποκτανθῆναι. 6 οὗτοι ἔχουσιν τὴν ἐξουσίαν κλεῖσαι

durch die folgenden Gesichte klar wird, ebenso wie erst 12, 14 ff. gezeigt wird, wie es kommt, dass die Gläubigen aus Israel vor diesem Schicksal bewahrt werden. — v. 3. τ. θυσ. μαρτ. μου) vgl. 2, 13. Erst hier erhellt, dass Christus redet und also auch den Befehl v. 1 gegeben hat; es sind also seine Jünger, die er als Propheten aussendet (Mt. 23, 34), um Israel zur Busse zu rufen. Wie 9, 20 f. die Gerichte, die über die Heidenwelt ergehen, Bussmahnungen sind, so wird die Gerichtszeit über Isr. (1260 Tage = 42 Monate) dazu dienen, nur dass ihm ausdrücklich Bussprediger gesandt werden, deren Bekleidung mit Säcken (Jerem. 4, 8. Mt. 11, 21) schon auf die Busstrauer deutet, die sie mit dem sündigen Volke fühlen. Bem., wie der zu δώσω notwendige Infin. hebräischartig in einen selbständigen Satz aufgelöst wird. — v. 4 nach Sachar. 4, 3, 14, zeigt, weshalb von den zwei Zeugen v. 3 als bekannten Erscheinungen geredet werden kann. Der Seher sieht in ihnen die aus Sachar. bekannten zwei Ölbäume, nur dass er sie wegen der Stellung, die sie dort haben, zugleich als zwei Leuchter bezeichnet, die vor dem Herrn des Landes (Jehova) stehen, und charakterisiert sie dadurch als geistgesalbte und als Träger der Wahrheit, die das Volk zur Erkenntnis seiner Sünde führen soll. Bem. in dem εἰσῶτες die constr. ad syn., wie 4, 8. 5, 6. 13, deren Härte dadurch um so fühlbarer wird, dass der Art. αἱ beibehalten ist. Aber erst die Vorstellung des Stehens vor dem Angesichte Gottes, das sie als seine Diener qualifiziert, führt mit Notwendigkeit den Übergang ins Mascul. herbei. — v. 5. Um ihre Wirksamkeit die von Gott bestimmte Zeit über zu sichern, müssen sie unantastbar sein und die Fähigkeit haben, ihre Feinde zu vernichten. Hier aber wird die Erinnerung an Elias, der Feuer vom Himmel über seine Feinde regnen lässt (II Reg. 1, 10), noch dadurch zurückgedrängt, dass der bildliche Ausdruck aus Jerem. 5, 14 in furchtbare Wirklichkeit umgesetzt wird, wenn wirkliches Feuer aus ihrem Munde hervorgeht und ihre Feinde verzehrt. — εἰ τις θελήσῃ) In dem Wechsel des ind. praes. und conj. aor. liegt eine absichtsvolle Steigerung. Im ersten Falle verhindert ihre Vernichtung die Ausführung des θάλειν, wenn aber trotz solcher Vorgänge einer sollte sie schädigen gewollt haben (vgl. zum conj. aor. Joh. 12, 7), so muss er eben auf diese Weise (οὕτως wie 3, 5) getötet werden. — v. 6. τῇν ἐξουσίαν.) Der Art. kann gar nicht fehlen, da es sich ja um die bestimmte Vollmacht handelt, zu thun, was

τὸν οὐρανόν, ἵνα μὴ ὑετὸς βρέχῃ τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν, καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων, στρέφειν αὐτὰ εἰς αἷμα καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν πᾶσῃ πληγῇ, ὅσας ἐὰν θελήσωσιν.

7 καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς. 8 καὶ τὸ πτώμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν

Elias that (I Reg. 17, 1), der auch nach Lc. 4, 25. Jak. 5, 17 so lange, wie die Tage ihrer prophetischen Wirksamkeit währen (3½ Jahre lang), nicht regnen liess, im Folgenden aber um eine Vollmacht über die Wasser (vgl. 2, 26), die dann freilich die Absicht hat, sie in Blut zu verwandeln nach 8, 8. Exod. 7, 19 f., und das Land mit (ἐν hebraistisch, wie 1, 5) jeder Plage zu schlagen, so oft irgend sie wollen, offenbar nach Art der ägyptischen. Hier ist also an das Vorbild des Moses gedacht, wie vorher an das des Elias, so dass die beiden Zeugen als Antitypen des Elias und Moses (Mc. 9, 4) vorgestellt sind.

v. 7. *ὅταν τελεσ.*) vgl. 10, 7, also an dem Ende der 3½ Jahre (v. 3). Es ist durchaus absichtsvoll, dass hier das Tier aus dem Abgrund (9, 1) ohne nähere Erklärung auftritt und die Erwartung spannt auf spätere Gesichte, in welchen dies Geheimnis enträtselt werden soll (vgl. zu 7, 1. 11, 2). Soviel ist schon jetzt aus Dan. 7, 21 klar, dass es sich irgendwie um die heidnische Weltmacht handelt, die ja auf der Stätte der Wirksamkeit der beiden Zeugen (in Jerus., vgl. v. 2) herrscht und, da sie natürlich ihre Wirksamkeit nicht dulden will, den Kampf mit ihnen beginnt. Das *ποιήσει πολ.* ist nur die Umschreibung des *πολεμεῖ* 2, 16. — v. 8. *το πτώμα*) Der Sing. steht auch im Griech. häufig von einem Gegenstande, der jedem einzelnen von einer Mehrheit angehört. Vgl. Gen. 48, 12. Lev. 10, 6. Jud. 13, 20. Zu dem Frevel ihrer Ermordung tritt die Schmach, dass man ihren Leichnam unbeerdigt auf den Strassen der grossen Stadt liegen lässt, die, dadurch entweiht, aufgehört hat, die heilige Stadt (v. 2) zu sein, und daher (bem. das motivierende *ἣτις* 1, 7) vom Geist der Prophetie (*πνευματικῶς*) mit Namen genannt wird, die antitypisch auf die Stätten der grössten Sündengreuel hindeuten. Zu der Bezeichnung als Sodom vgl. Jes. 1, 9 f. Jerem. 23, 14. Ezech. 16, 46; der Name *αιγυπτos* ergab sich von selbst, nachdem gerade in diesem Gesicht die ägyptischen Plagen als typisch für die, welche über die Sünderwelt ergehen, betrachtet waren. Der Name *ο κύριος* wird nur bei Lc. und Joh. auf Jesus in seinem Erdenleben bezogen (vgl. Joh. 6, 23. 11, 2. 20, 13). Das *αὐτῶν* fällt nicht auf, da die Rede Christi v. 3 geschlossen und von v. 4 an in die erläuternde, von v. 7 an in die direkt weissagende Rede des Propheten selbst über-

ἐσταυρώθη. 9 καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἔθνῶν τὸ πτώμα αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἡμισυ, καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνήμα. 10 καὶ οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς καὶ εὐφραίνονται, καὶ δῶρα πέμπουσιν ἀλλήλοις, ὅτι οὗτοι οἱ δύο προφηταὶ ἐβασάνισαν τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. 11 καὶ μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἡμισυ πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φόβος μέγας ἐπέπεσεν ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς. 12 καὶ ἤκουσαν φωνὴν μεγάλην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· ἀνάβατε

gegangen ist. — v. 9. ἐκ τῶν λαῶν κτλ.) vgl. 5, 9, wo wie hier das Wort, wovon ἐκ abhängt, fehlt, und die vierfache Bezeichnung der εθνη (vgl. auch 7, 9. 10, 11) in freier Variation der Wortordnung. Wie es kommt, dass viele aus allerlei Volk in Jerus. anwesend sind, ergibt sich aus v. 2. Die 3½ Tage sind nach dem Schema der Unglückszeit gebildet. Dass sich die Heiden am Anblick ihrer Schmach weiden und darum nicht zulassen (αφίουσιν im Sinne von Joh. 11, 44. 48. 12, 7. 18, 8), dass ihre Leichname (hier der Plur., weil sie keinen der beiden Leichname begraben lassen) in ein Grab gelegt werden, ist der Höhepunkt ihres Frevels (vgl. I Reg. 13, 22). — v. 10. οἱ κατοικ. ἐπὶ τ. γῆς) vgl. 3, 10. 6, 10. Alle Erdbewohner (hyperbolisch, da natürlich nur an die gedacht ist, die von dem Tode der Zeugen als Urhebern dieser Plagen hören) sind dabei beteiligt, weil, wie der Begründungssatz sagt, die Strafwunder der beiden Propheten nach v. 6 über den Bereich der Stadt hinaus die ganze Erde trafen. Der Übergang ins Fut. πεμπουσιν (vgl. 2, 5. 16) erklärt sich einfach daraus, dass sie ihren eben geschilderten Jubel erst beweisen werden dadurch, dass sie einander, wie an Freudenfesten, Geschenke schicken (vgl. Nehem. 8, 10. 12). — v. 11. μετὰ τὰς τρεῖς ημ.) Die Ungenauigkeit in der Rückweisung auf v. 9 erklärt sich dadurch, dass hier die Beziehung auf die Auferstehungsweissagung Jesu in ihrer ursprünglichen Form (Mc. 8, 31) massgebend wird. Der Lebensgeist (Gen. 6, 17) aus Gott ist der, durch dessen Einblasung in den Staub Gott die ersten Menschen schuf (Gen. 2, 7) und nun auch die Toten wiederbelebt. Sobald derselbe in sie eingegangen (bem. die Prägnanz in εἰσῆλθ. εν, wie Lc. 9, 46), standen sie auf ihren Füßen (nachdem sie sich auf dieselben gestellt; zu der umgekehrten Prägnanz in dem so häufigen ἐπὶ c. acc. vgl. zu 4, 2). Die weissagende Rede geht ins Praet. über, weil die kommenden Dinge vor dem Auge des Propheten schon als vollendet dastehen. Zu φόβος ἐπέπεσεν ἐπὶ vgl. Exod. 15, 16, zu θεωρ. Joh. 2, 23 (und noch 20 mal im Evang.). — v. 12. ἤκουσαν) Die zum Leben Erweckten und nun wieder Auferstandenen hören eine laute Stimme vom Himmel, die sie dorthin hinaufsteigen heisst (vgl. 4, 1). Zu

ὧδε. καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ, καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἔχθροί αὐτῶν. 13 καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο σεισμὸς μέγας, καὶ τὸ δέκατον τῆς πόλεως ἔπεσεν, καὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῷ σεισμῷ ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτά, καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ Θεῷ τοῦ οὐρανοῦ. 14 ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἐρχεται ταχύ.

15 καὶ ὁ ἑβδόμος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ, λέγοντες· ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ

dem *ανεβησαν* vgl. Joh. 6, 62. 20, 17, zu *εν τ. νεφ.* Act. 1, 9. Da der Tod, die drei Tage im Grabe, die Auferstehung und Himmelfahrt der beiden Zeugen offenbar dem Typus Christi nachgebildet sind, wie sie v. 8 nach dem Typus des Elias geschildert waren und v. 4 wieder nach einem anderen weissagenden Vorbilde, so erhellt, dass nicht zwei bestimmte Personen gemeint sind, sondern die beiden Zeugen nur der konkret plastische Ausdruck für die Busspredigt, die Christus durch seine Propheten (vgl. zu v. 3) an Israel wird ergehen lassen. — v. 13 wird nun klar, dass v. 1—11 nur die Vorbereitung gewesen ist zum Verständnis des Gottesgerichts, das, dem der sechsten Posaune entsprechend, über Israel kommt, wie jenes über die Heiden. Nach dem vorbereitenden Gericht, das in der Heidenherrschaft über Jerus. kommt und während dessen 3 1/2 jähriger Dauer es Christus an Bussmahnungen nicht fehlen lässt, die durch das Endschicksal seiner Zeugen aufs höchste verstärkt erscheinen, bricht nun das letzte Gericht herein, das in der Form eines grossen Erdbebens (vgl. 6, 12) dargestellt wird, welches ein Zehnteil der Stadt zerstört und eine Zahl von (*ονοματα*, wie 3, 4) 7000 Menschen (immerhin noch lange nicht ein Drittel der Bewohner, wie 9, 15) tötet. Aber während die Heidenwelt (im grossen und ganzen) unbussfertig bleibt (9, 20 f.), ergreift die übrigen Furcht und sie bekehren sich, indem sie dem Gott des Himmels (vgl. Nehem. 1, 4 f. Dan. 2, 18) die (ihm gebührende) Ehre geben (Jerem. 33, 16, doch vgl. auch Joh. 9, 24). Absichtsvoll wird im Gegensatz zu 9, 20 f. ihre Bekehrung nur in dieser allgemeinsten Form als bussfertige Umkehr geschildert. Zu Grunde liegt aber die Vorstellung, dass ein Rest Israels noch gerettet wird (vgl. Röm. 9, 27 ff. nach Jes. 1, 9. 10, 22 f.). — v. 14, vgl. 9, 12. — *η ουαι η τριτη*) Das dritte Wehe bringt das Endgericht, von dem die sieben Donner redeten (10, 3 f.), und das in diesem Gesicht noch verschwiegen bleiben soll.

v. 15. ο εβδομος αγγ.) Wie mit dem Blasen der sechs ersten Posaunen die dadurch angekündigten Ereignisse unmittelbar eintreten, so ist es auch hier der Fall; aber während diese Ereignisse früher dem Seher sofort im Bilde vorgeführt wurden, so geschieht dies hier nicht, weil eben

κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 16 καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι οἱ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καθήμενοι ἐπὶ τοὺς θρόνους αὐτῶν ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ Θεῷ, 17 λέγοντες· εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας, 18 καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν, καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή

die symbolische Handlung in 10, 8 ff. den Seher darauf vorbereitete, dass, was nun eintritt, in diesem Gesicht noch verschwiegen bleiben soll. Aber eingetreten ist mit der 7. Posaune (d. h. mit dem letzten Endgericht) die Endvollendung, wie es 10, 6 f. feierlich beschworen; daher hört der Prophet im Himmel (während er sich auf der Erde befindet, vgl. zu 10, 1) laute Stimmen (vgl. v. 12), welche verkünden (*λεγοντες*, constr. ad syn., wie 9, 14), dass das vollendete Gottesreich gekommen ist: geworden ist die Herrschaft über die Welt (bem., dass *τ. κοσμ.* hier ganz im Sinne der spezifisch joh. Lehrsprache steht), die bisher durch die Machtwirkungen des Teufels vielfach beeinträchtigt war, unsers Herrn und seines Gesalbten (Psal. 2, 2), und herrschen wird er (d. h. Gott, da der Messias nur sein Mitregent) in alle Ewigkeit, wodurch eben konstatiert ist, dass mit diesem Akt die definitive Endvollendung eingetreten. — v. 16 verkündet der Prophet (ohne dass von einem Sehen die Rede ist), wie in diesem Moment die Vertreter der vollendeten Gemeinde (4, 4) anbetend niederfallen (4, 10. 5, 8) auf ihre Angesichter (7, 11) und Gott ihren Dank darbringen, da mit der Aufrichtung der vollendeten Gottesherrschaft ja auch ihre volle Beseligung gekommen. Zu dem Aor. der prophetischen Rede vgl. v. 11 ff. Bem., wie die Anrede Gottes als des Allmächtigen und Ewigen (4, 8) sich dadurch modifiziert, dass *ο ερχομενος* fortfällt, weil mit dem Eintritt der vollendeten Gottesherrschaft sein Kommen bereits eingetreten. Der Gegenstand des Dankes ist, dass Gott seine grosse Macht, die ihm jeden Augenblick zur Verfügung stand, deren er sich aber entäusserte, so lange er seinen Feinden auf Erden Spielraum liess, nun wirklich an sich genommen hat (vgl. 4, 11) und seine Herrschaft angetreten (bem. den Aor.). — v. 18. *τ. εθνη ωργ.* vgl. Psal. 99, 1. Der Plur. nach dem neut. plur., welches Personen bezeichnet, ist durchaus korrekt, vgl. Mt. 6, 32. Was den Zorn der Heiden veranlasst hat, und wie derselbe zum Ausbruch gekommen, bleibt hier noch ganz dunkel, und so wird die Erwartung gespannt auf das folgende Gesicht (vgl. zu v. 7), wo dies erst dem Propheten gezeigt werden soll. Gewiss ist nur, dass der Zorn der Heiden zur Vergeltung die letzte Offenbarung des Zornes Gottes hervorgerufen hat, und da die Vergeltung sich nicht nur auf die Lebenden erstrecken kann, sondern auch auf die Toten erstrecken muss, ist gleichzeitig der Zeitpunkt (1, 3)

σου καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου, τοῖς προφήταις, καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις, καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν.

19 Καὶ ἡνοίγη ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη.

gekommen, wo auch sie gerichtet werden. Mit dem *κ. δουναι* löst sich die Rede von dem *καιρος* *τ. νεκρ.* los, und fährt fort, als ob nur *καιρος κριθῆναι* gestanden habe, da bei der näheren Ausmalung der Vergeltung auf den Gegensatz von Lebenden und Toten nicht mehr reflektiert wird. — *καὶ τ. φοβουμ. κτλ.*) fügt nicht zu den Knechten Gottes im engeren Sinne (1, 1. 10, 7) und zu den Heiligen (5, 8. 8, 3f.), d. h. den Christen überhaupt, eine dritte Klasse hinzu (vgl. das *καὶ* 4, 11. 11, 1), sondern umfasst beide, sie als die, welche seinen Namen fürchten, charakterisierend, um durch die Partition in Grosse und Kleine (vgl. Psal. 115, 13. Act. 8, 10) hervorzuheben, dass es sich um alle ohne Ausnahme handelt. Der Lohnvergeltung tritt zur Seite die Strafvergeltung für die Verderber der Erde (bem. das zeitlose *part. praes.*), die nun in dem *διαφθεῖραι* ihre äquivalente Vergeltung empfangen. Mit diesem Dankliede für das, was die Heiligen im Eingange des Gesichts erlebten (8, 3), ist dasselbe aufs deutlichste geschlossen.

v. 19. Einleitung der 4. Vision von den beiden Tieren (11, 19 — 14, 20), die den Kampf der Gegenwart darstellt. Dadurch, dass erst mit diesem Gesicht der Seher auf seine Gegenwart kommt, bilden die drei vorhergehenden von selbst eine Art Einleitung. Bem. die Teilung der Gesichte in 3 und 4, wie der Briefe (vgl. zu 2, 29). — *ηνοίγη* etc.) Wie Ezech. 1, 1 das Sichöffnen der Himmel die Vorbedingung ist für den Beginn einer Vision, so hier das Sichöffnen des himmlischen Tempels. In der 2. Vision wurde der Seher in den himmlischen Thronsaal versetzt; hier sieht er die im urbildlichen Allerheiligsten, nach dessen Vorbild das heilige Zelt gemacht wurde (Exod. 25, 9. Hebr. 8, 5), natürlich ebenso wie im nachbildlichen vorhandene Bundeslade, über deren Cherubim (Hebr. 9, 5), wie in der Stiftshütte, Jehova thront. — *κ. ἐγένοντο*) Dass hier die Bundeslade lediglich als Thronszitz Jehovas in betracht kommt (vgl. 8, 3), erhellt daraus, dass von dorthier die Symbole der göttlichen Gerichte erscheinen. Wie aber die Gerichte der 2. Vision (4, 5) in der dritten

XII, 1 καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβλημένη τὸν ἥλιον — καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα — **2** καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανίζομένη τεκεῖν. **3** καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ

durch Hinzutritt eines neuen Symbols (8, 5) gesteigert erscheinen, so hier wieder durch den Hinzutritt des grossen Hagels (vgl. Exod. 9, 18–25). Es handelt sich also um die letzten grossen Gottesgerichte, die im vorigen Gesicht noch verschwiegen wurden (10, 3f.). Da dieselben nun erst 14, 7–20 angekündigt werden, so ist die spezifische Aufgabe des Gesichts zu zeigen, was diese Gerichte herbeiführt. Daher das Zurückgreifen des Gesichts darauf, wie der Teufel von Anfang an den Messias und seine Gemeinde verfolgt hat, um dann die Organe desselben vorzuführen, durch welche er in der Gegenwart des Sehers gegen Christus und seine Gemeinde in den Kampf zieht. Es ist eben die Aufgabe des Propheten, nicht nur Zukünftiges zu verkündigen, sondern auch das richtige Verständniss der Gegenwart zu vermitteln, in der sich die Zukunft anbahnt. Vgl. 1, 19.

12, 1. *σημεῖον μέγα*) eine bedeutsame Erscheinung, welche dem Seher in sinnlicher Form andeuten soll (*σημαιν.*, vgl. 1, 1), was übersinnlicher Art ist (vgl. die *σημεῖα* im Evang. Joh.). Da der Prophet nicht, wie 4, 2, in den Himmel versetzt wird, so erscheint die allegorische Gestalt nur auf der aufs neue geöffneten (11, 19) himmlischen Schaubühne. Daraus folgt aber keineswegs, dass das erscheinende Weib eine Himmelsbewohnerin ist oder darstellt, was alles von ihm Erzählte ausschliesst. Es erscheint nur im Himmel, weil es nicht das empirische Israel darstellt, sondern die ATliche Theokratie, wie sie vor Gottes Angesicht dasteht, d. h. ihrem wahren Wesen, ihrer Idee nach. Wie Jeh.'s Gewand Licht ist (Psal. 104, 2), so erscheint sie mit der Sonne, dem Symbol der göttlichen Herrlichkeit (1, 16. 10, 1), bekleidet, und der Mond (das kleinere Licht, vgl. Gen. 1, 16) unter ihren Füssen, während der Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt auf die zwölf Stämme Israels deutet. Da **v. 2** direkt an *περιβελ.* anknüpft, wird *καὶ* — *δοδεκα* zur Parenthese, in der die einfache Kopula *γυν.* zu ergänzen (vgl. 7, 9). Die ganze Geschichte der alttestamentlichen Theokratie ist vom Gesichtspunkt Gottes aus, der sich dem Propheten erschliesst, die Vorgeschichte der Geburt des Messias, die Geschichte der Wehen, aus denen der Messias geboren werden soll. — **v. 3.** Auch der Teufel erscheint nicht selbst, sondern in einem Bilde, das von vorn herein sein Wesen verstehen lehrt. Wie schon II Kor. 11, 3 unter der Paradiesesschlange der Teufel verstanden wird, so erscheint er hier, nur nicht als gewöhnliche Schlange, sondern als ein Drache. Die Feuerfarbe (Blutfarbe, vgl. 6, 4) deutet auf seine Mordgier, die auch Joh. 8, 44 sein nächstes Charakteristikum ist. Die sieben Häupter sind Symbole

δράκων μέγας πυρρός, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα, 4 καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. καὶ ὁ δράκων ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκῃ τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγῃ. 5 καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσενά, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν

seiner gottähnlichen Herrschaft, wie sie dem *αρχων τ. κοσμου* (Joh. 12.31. 14, 30. 16, 11) eignet; bei der Siebenzahl der Häupter (wie nachher bei der Zehnzahl der Hörner) schwebt dem Seher wahrscheinlich bereits das Tier mit den sieben Häuptern vor, das der Teufel sich zu seinem Organ erwählt (Kap. 13), aber hier wird darauf noch nicht hingedeutet, sondern die Siebenzahl als Charakteristikum des Göttlichen genommen. Die Hörner, über deren Verteilung auf die Häupter der Seher sicher nicht reflektiert, sind Symbole der Macht und erscheinen nur in der schematischen Zehnzahl (Zahl der Fülle), weil seine Macht, so gross sie ist, doch an die göttliche nicht heranreicht. Erst nach ihnen sind die Diademe genannt, welche auf die Anerkennung seiner Herrschaft deuten, weil seine Macht gross genug ist, diese zu erringen. — v. 4 charakterisiert den Teufel als Gott feindliche Macht, indem Joh. im Anschluss an Dan. 8, 10 den Drachen ein Drittel der Sterne (bem. die schematische Zahl) mit seinem Schwanz vom Himmel fegen und auf die Erde werfen lässt. Da nach 1, 20 die Sterne Symbole der Engel sind, und 9, 1 ein vom Himmel auf die Erde gefallener Stern offenbar ein Satansengel ist, so kann das nur bedeuten, dass er einen grossen Teil der Engelwelt verführt hat, so dass sie fortan in seinem Dienste stehen. Als Höhepunkt seiner Gottfeindschaft erscheint aber sein Versuch, die Heilsabsichten Gottes, die er mit der Geburt des Messias hat, zu vereiteln: er steht vor dem Weibe, das zu gebären im Begriff ist, um, wenn sie geboren hat, ihr Kind zu verschlingen. Die Praes. zeigen, dass nicht auf bestimmte geschichtliche Thatfachen hingewiesen werden soll, sondern auf das, was seine Gottfeindschaft charakterisiert. So wenig ein bestimmter Moment ins Auge gefasst, in dem jener Abfall der Engel erfolgte, so wenig ist an bestimmte Thatfachen vor oder nach der Geburt Jesu gedacht. — v. 5. *υἱὸν ἀρσενά*) nach Jerem. 20, 15. Der männliche Sohn wird sofort nach Psal. 2, 9 als der Messias charakterisiert (vgl. 2, 27). Natürlich soll nicht von dem Leben Jesu erzählt, auch nicht Geburt und Entrückung zeitlich zusammengedrückt werden, sondern es wird nur das Resultat der Nachstellungen, die natürlich als erst mit der Geburt beginnend und durch das Leben des Messias fortgesetzt gedacht sind, angegeben, sofern die mit der Auferstehung eintretende Entrückung zu Gott, die zugleich seine Erhebung zu gottgleicher Herrschaft ist (daher das *καὶ πρὸς τ. θρόνον αὐτ.*), definitiv alle Anschläge des Satan gegen das messianische

Θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ. 6 καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα.

7 καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, 8 καὶ οὐκ ἴσχυσεν,

Heilswerk Gottes vereitelt. Dieses Misslingen bildet den stärksten Kontrast gegen das Gelingen des Attentats in v. 4. Aber nicht nur das Kind wird für immer den Nachstellungen des Teufels entrückt, sondern nach v. 6 auch das Weib, indem es an einen ihr von Gott bereiteten Ort flieht, wo es Schutz und Pflege findet. Bem. das hebraistische *οπου — εκεί*. Ist das Sonnenweib die ideelle Theokratie, so kann dieselbe nach der Geburt des Messias nur die gläubige Gemeinde in Israel, also die Urgemeinde sein, welche durch die Flucht nach Pella Schutz wider die Verfolgung fand während der grossen Trübsalszeit, die mit der Zeit der Heidenherrschaft über Jerusalem anbricht (11, 2). Zu dem impersonellen *τρέφωσιν* vgl. Joh. 15, 6. 20, 13. Ehe aber die weiteren Versuche des Teufels, das Werk des Messias auf Erden zu zerstören, geschildert werden können, wie sie die Gegenwart des Sehers zeigt, muss auf das Schicksal des Teufels selbst zurückgegriffen werden.

v. 7. καὶ ἐγένετο) Da von einer Verfolgung des Messiaskindes in den Himmel hinein nichts gesagt, dieselbe vielmehr durch die offenbare Intention von v. 5 ebenso ausgeschlossen ist, wie jede Verfolgung des Weibes, nachdem es seine Zufluchtsstätte (v. 6) erreicht, so kann ein Kampf mit dem Teufel im Himmel nur entstehen, wenn derselbe von vorn herein als im Himmel befindlich gedacht ist. Da aber dasselbe von seinen Engeln vorausgesetzt wird, die eben noch als vom Himmel auf die Erde geworfen bezeichnet werden, so ist klar, dass hier nichts über den Aufenthaltsort des Teufels zu einer bestimmten Zeit ausgesagt werden soll, sondern dass er, wie die 7 Häupter v. 3 andeuten, noch auf der Höhe seiner gottähnlichen Herrschaft befindlich gedacht ist, wobei immerhin die Vorstellung aus Hiob 1 massgebend gewesen sein kann, dass auch der Teufel ursprünglich ein Himmelsbewohner war. Zu *μιχαηλ* erg. *ἐγένετο* in etwas modifizierter Bedeutung: es kam auf (entstand) ein Krieg im Himmel, es kam nämlich Michael mit seinen Engeln, um zu kämpfen (gen. infin., hier noch viel einfacher als reiner Aussagesatz, wie Act. 10, 25). Die Erzengel Michael (Jud. v. 9) erscheint hier als Führer des Engelheers. Die Folgen des Sieges, den Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung gewonnen (3, 21. 5, 5), werden hier dargestellt als ein Kampf, den die himmlischen Heerscharen nach der Entrückung des Messias (v. 5) nun, gleichsam zum Angriff vorgehend gegen den bisherigen Angreifer des Messias, gegen die teuflischen Mächte führen. — v. 8. οὐκ ἴσχυσεν) wie

οὐδὲ τόπος εὐρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. 9 καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν. 10 καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ὁ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν

Psal. 13, 5 (vgl. auch Gen. 30, 8. 32, 26 im Urtext), hier vom Teufel allein ausgesagt, wie das zu ο *μυχ.* zu ergänzende *εγενετο*: er gewann nicht Sieg. Dagegen bezieht sich das *αυτων* auf ihn und seine Engel: auch ward nicht mehr ein Platz für sie im Himmel gefunden. Hier ist dieselbe Vorstellung, wie Lc. 10, 18. Joh. 12, 31 massgebend, wonach durch den Sieg Christi prinzipiell der Teufel mit seinen Engeln ihrer bisherigen (gottähnlichen) Herrschaft beraubt ist, was v. 9 als ein Geworfenwerden auf die Erde dargestellt wird. Hier wird ganz deutlich der Drache mit der alten Paradiesesschlange (Gen. 3) identifiziert, weil ja damals seine gottwidrige Herrschaft über die Menschen begann. Das artikellose *διαβολ.* zeigt, dass der Teufel hier rein appellativisch als der, welcher die Menschen vor Gott verleumdet (verklagt) nach Hiob 1. Sachar. 3 bezeichnet wird, während ο *σατ.* (vgl. 2, 9. 13. 24), wie ein reines nom. propr., ihn als den Widersacher Gottes bezeichnet. Das ο *πλανων* (2, 20, vgl. Joh. 7, 12. I Joh. 2, 26) charakterisiert ihn als den Verführer der ganzen Menschenwelt (2, 10), worauf sich eben seine bisherige gottähnliche (v. 3) Herrschaft über die Welt gründet. Hiernach ist das *και* am Eingange des Verses ganz wie 3, 3. 19. 4, 10: und so kam es zum Sturz des Teufels ihrer aus und seiner Engel bisherigen Herrscherstellung. — v. 10. *εν τω ουρ.*) Im Himmel wird der in der Erhöhung Christi erfochtene Sieg nach seiner Bedeutung erkannt und gefeiert. Die laute Stimme (10, 4. 11, 15) ist als die Stimme der siegreichen Engelscharen gedacht, wie das *αρτι* (Joh. 9, 19. 25. 13, 7) zeigt. Was in voller Verwirklichung erst am Ende eintritt (11, 15), erscheint prinzipiell schon mit dem Sieg über den Satan entschieden, nämlich dass die durch den Sieg des Messias beschaffte Errettung der Gläubigen (7, 10) von der Anklage des Satan Gott angehört, so dass er sie zuteilen kann, wem er will, ebenso die Macht, die bisher durch Satans Macht geschmälert war, und die Herrschaft, die nun ihm allein gehört. Die Vollmacht aber, diese Früchte seines Sieges auszuteilen, gehört dem zum Throne Gottes entrückten Messias (v. 5) an. Das *εβληθη* erhält seine Näherbestimmung aus v. 9. In ο *κατηγωρ* wird der griechische Ausdruck absichtsvoll (gleichsam als Name) hebraisiert und darum erläutert durch das zeitlose Part. (vgl. 11, 18). Der Satan erscheint also hier als der, welcher die Menschen be-

ἡμέρας καὶ νυκτός. 11 καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου. 12 διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες· οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.

13 καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα, ἣτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενά. 14 καὶ ἐδόθησαν τῇ

ständig (ημερ. x. νυκτος, wie 4, 8) vor Gott verklagt, und hier wird klar, wie die Vorstellung vom Satan als Verkläger vor Gott die Darstellung seines ursprünglichen Seins im Himmel (v. 7) geleitet hat. Die Engel bezeichnen die Menschen als ihre Brüder, weil ihr Gott der Gott der durch den Tod Jesu entsündigten Menschen geworden ist. Vgl. Joh. 20, 17. — v. 11. καὶ αὐτοί sind die von der Anklage Satans erretteten Gläubigen. Auch von ihnen erscheint jetzt schon prinzipiell entschieden, was sich tatsächlich erst in dem noch bevorstehenden Kampfe mit dem Satan verwirklichen kann. Um des Blutes des Lammes willen (δια c. acc., wie 4, 11, vgl. Joh. 6, 57. 15, 3), d. h. weil sie dies Blut entsündigt und von aller Anklage des Satans wider sie befreit hat, sind sie im stande, ihn zu besiegen (vgl. das λυσ. 1, 5 und ηγορ. 5, 9), und weil ihnen das Offenbarungswort (vgl. 6, 9) anvertraut, durch dessen Bezeugung sie den Satan überwinden. Das αχρι θαν. (2, 10) zeigt, dass die Engel insbesondere in den Märtyrern (vgl. 7, 9 ff.) diejenigen sehen, in deren Sieg sich der prinzipiell errungene Sieg Christi verwirklicht (vgl. 3, 21). — v. 12. δια τουτο wie 7, 15, geht auf den nach v. 9 erfochtenen Sieg, dessen sich die Himmel (bem. den Voc.) und ihre Bewohner (die Engel) freuen sollen (11, 10). — ουαὶ τ. γην etc.) wie 8, 13, obwohl der Kontext hier kein Verb. zur Ergänzung darbietet. Es ist aber, wie dort, die Vorstellung, dass ein Wehe Erde und Meer trifft, weil der Satan, obwohl er durch seinen Sturz aus dem Himmel seine gottähnliche Macht verloren hat, doch nun gerade zu ihnen, d. h. den Bewohnern von Erde und Meer (den Inseln), herabgestiegen ist, um seinen grossen Zorn über seine Besiegung an ihnen auszulassen, was er um so mehr thun wird, weil er weiss (εἰδώς, wie Joh. 13, 1. 3), dass er nur eine kleine Zeit hat. Gemeint ist die schon v. 6 nach Tagen bemessene Unglückszeit, die für die Gläubigen die letzte schwere Trübsal wird (7, 14). Erst damit ist der Prophet wieder zu der Gegenwart gelangt (vgl. v. 6), die er aus diesem Wüten Satans erklären will.

v. 13. οτε εἶδεν πτλ.) soll die Wut gegen das Weib motivieren, das seinen Sieger geboren hat. Daher das motivierende ητις, wie 1, 7. Die Flucht des Weibes, die v. 6 bereits erwähnt war, sofern durch sie die Mutter, wie das Kind, den Nachstellungen des Satan für immer entrickt wird, kommt hier noch einmal zur Sprache, sofern sie dadurch not-

γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ αἵτοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως. 15 καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφης ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ. 16 καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικί, καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμόν, ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. 17 καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικί, καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος

wendig wurde, dass der Satan seine Wut naturgemäss zuerst gegen sie richtet. Die Urgemeinde ist der erste Schauplatz der vom Satan (durch die *συναγ. τ. σατ.*, vgl. 2, 9) erregten Christenverfolgung gewesen. Der Art. vor *αἵ* *μεγ.* erklärt sich völlig ausreichend dadurch, dass an den Adler gedacht ist, auf dessen Flügeln Jehova einst sein Volk getragen (Exod. 19, 4. Deut. 32, 11), und dessen Flügel er auch jetzt wieder dem Weibe giebt, damit es in die Wüste fliege, die, wie v. 6, der Antitypus der Wüste ist, in der Israel vor der Verfolgung der Feinde sicher gestellt wurde. Bem. den spezifisch danielischen Ausdruck (Dan. 7, 25. 12, 7) für die 3 1/2 jährige Unglückszeit, und das prägnante *ἀπο προσωπ.* (vgl. Jud. 9, 21): geborgen vor der Schlange. Die Flucht der Urgemeinde nach Pella ist also bereits eine Thatsache, jenseits derer erst jene Unglückszeit beginnt. — v. 15 schildert, wie alle Wut des verfolgenden Satan diese Flucht nicht zu hindern vermochte. Natürlich schweben dem Propheten aus dem schon v. 14 anklingenden Typus die Wasser des roten Meeres vor, die Isr. auf der Flucht vor Pharao verschlingen wollten, nur dass, da ja das Weib mit Adlersflügeln in die Luft enteilt, die Schlange nur aus ihrem Maule hinter ihm her Wasser, wie einen ganzen Strom, speien kann, um es zu einem zu machen, der vom Strome mit fortgerissen wird. Auch v. 16 ist doch klar, dass, wenn die Erde ihr hilft, indem sie ihren Mund aufthut und den Strom verschlingt (Num. 16, 30). diese mit der Situation des fliegenden Weibes kaum ganz harmonisch lediglich durch den Typus des roten Meeres bedingt ist die Erde verschlungen zu haben schien, so dass die Isr. Fussess hindurchgingen. — v. 17. *ὠργισθη*) giebt bereits den Aufschluss darüber, wie es zu dem *οργισθῆναι* de kommt. Der Satan, ergrimmt darüber, dass ihm das (v. 14 ff.), will durch sie Krieg führen mit den übrigen, in die das Weib die ideale Theokratie, wie sie nach der Geburt erscheint, so sind ihre Kinder nicht nur die Gläubigen denen sie ja identifiziert war in der Vorstellung von der gemeinde nach Pella (vgl. das Verhältnis der *κνρια* und II Joh.), sondern ebenso auch die Christen im römische

αὐτῆς, τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ καὶ ἔχοντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, 18 καὶ ἐστάθη ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης.

XIII, 1 καὶ εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον, ἔχον κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα διαδήματα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὀνόματα βλασφημίας. 2 καὶ τὸ θηρίον, ὃ εἶδον, ἦν ὅμοιον παρδάλει, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου, καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος. καὶ

von ihr aus das Evangelium empfangen haben und zu Christen gezeugt sind. Aber natürlich verfolgt der Satan nur die wahren Christen, die als solche charakterisiert werden, welche die Gebote Gottes halten (vgl. I Joh. 2, 3. 3, 22. 24) und das Zeugnis Jesu haben im Sinne von 6, 9, sofern sie die von Jesu bezeugte Offenbarung im Glauben besitzen und nicht im Unglauben verworfen haben. — v. 18. εσταθη) Weil das Tier, dem er seine Macht übertragen will, aus dem Meere aufsteigen soll (13, 1 f.), stellt sich der Drache auf den Ufersand.

13, 1. εστ. τ. θαλ.) wie die 4 Tiere Dan. 7, 3. Gemeint sind die Inseln des Meeres, und schon das deutet darauf, dass das Tier das römische Imperium darstellt, das dort seinen Sitz hat. Da es noch im Begriff ist, aus dem Meere aufzusteigen (part. praes.), so werden, abweichend von 17, 3, die Hörner zuerst sichtbar. Dieselben sind aber zweifellos aus Dan. (7, 7) entlehnt, wie die 7 Häupter, die bei Dan. alle vier Tiere zusammen haben, da ja das römische Weltreich offenbar die letzte umfassendste Erscheinung der danielischen Weltreiche sein soll. Eben darum ist hier für sie noch keine spezielle Ausdeutung ins Auge gefasst, sie erscheinen noch als ein Rätsel, das erst im nächsten Gesicht seine Lösung findet und die Erwartung auf dasselbe spannt. Nur soviel erhellt, dass es das Werkzeug des Satan ist, der 12, 3 dieselben Embleme trug; aber auch dass die Diademe auf den Hörnern irgendwie ihre Deutung finden werden in einer Erhebung zur Königsherrschaft, die von den Menschen anerkannt wird, wie die Namen der Lästerung auf den sieben Häuptern (die schon an sich in ihrer Siebenzahl eine Usurpation der göttlichen Herrschaft über die *οικουμένη* sind, vgl. zu 12, 3) in dem Titel Augustus, *σεβαστος*, den sich die römischen Kaiser beileigten, und in dem die Christen schon an sich eine gotteslästerliche Anmassung sahen. Das *ἐπὶ τὰς κεφ.* wechselt mit *ἐπὶ τῶν κερατ.*, weil hier die Vorstellung bestimmend ist, dass die Namen auf die Häupter geschrieben sind (2, 17. 3, 12), nämlich auf jedes ein *ὄνομα βλασφ.* — In v. 2 wird es ganz klar, dass das Tier die drei ersten Tiere aus Dan. 7, 4—6 vereinigt, während von dem 4. die zehn Hörner (v. 1) herrühren. Hier wird ausdrücklich gesagt, dass der Drache (12, 3) ihm seine Macht (dort repräsentiert durch die zehn Hörner) und seinen Thron, d. h. seine Herrschaft (dort repräsentiert durch die gekrönten Häupter) gab und so zugleich eine grosse Vollmacht, damit nach seinem Belieben zu schalten. Übrigens

ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην. 3 καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. καὶ ἐθανυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου, 4 καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ, καὶ προσεκύνησαν τὸ θηρίον λέγοντες· τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ, καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ; 5 καὶ ἐδόθη αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλάσφημα, καὶ ἐδόθη αὐτῷ

geschieht diese Vollmachtübertragung, die das Tier als sein Werkzeug charakterisiert, keineswegs erst jetzt, sondern daraus, dass sie geschehen ist, erkennt der Prophet, dass das Tier dem Zorn des Drachen zu seinem Vollzuge dienen soll. — v. 3. *μίαν εκ*) vgl. 5, 5. Erg. *εἶδον* aus v. 1. Gemeint kann nur eines der 7 den Lästernamen Augustus tragenden Häupter sein, das, wie das absichtlich an 5, 6 (als sein Gegenbild) erinnernde *ως εσφαγμ.* und das ausdrücklich hinzugefügte *εἰς θάνατον* zeigt, wirklich getötet ist. Dann aber kann die Heilung seiner Todeswunde, wenn nicht die ganze Allegorie verwirrt werden soll, unmöglich die Wiederbelebung jenes Hauptes sein, sondern nur die Heilung einer tödlichen Wunde, an der das Tier infolge der Tötung eines seiner Häupter litt; denn das Tier, auf welches das *αυτου* geht, ist nun einmal nicht eine einzelne Person, sondern die Kollektivgestalt des römischen Imperiums (vgl. das Weib Kap. 12), während nur das Haupt ein einzelner Repräsentant desselben ist. Darum ist schon hier klar, dass nur die tödliche Wunde, welche das römische Imperium durch den Tod des letzten Kaisers aus dem alten Kaisergeschlecht der Julier empfing, gemeint sein kann, und die Heilung derselben erfolgt durch die Thronerhebung Vespasians, indem nach den Zeiten des Interregnums, während derer das Imperium nicht mehr zu gesichertem Bestande gelangen zu können schien, endlich wieder mit der Begründung eines neuen Kaisergeschlechts (der Flavier) dasselbe zu voller Macht und Gesundheit gelangte. Es ist reine Willkür, das an v. 2 sich anschliessende *Praet.* von der Zukunft zu nehmen. Die Thronbesteigung Vespasians und die Wiederherstellung des Imperiums in ihm, über welche die ganze Erde sich verwundert, indem sie dem wiederhergestellten Tiere nachstaunt, ist offenbar die geschichtliche Thatsache, von deren Deutung der Prophet ausgeht. — v. 4. *προσεκυν.*) c. dat., steht, wie 4, 10, 7, 11, 11, 16, von eigentlicher Anbetung. Den Teufel, der dem Tiere seine Vollmacht verleiht, beten die Erdbewohner an, dem Tiere huldigen sie (*προσκ.* c. acc.), indem sie im absichtsvollen Anklang an Exod. 15, 11 seine gottähnliche Macht und seine unvergleichliche Unwiderstehlichkeit rühmen, — v. 5. *εδοθη*) nicht von dem Satan, sondern von Gott, ohne dessen Willen das Tier die ihm vom Satan gegebene Vollmacht nicht auszuüben vermag. Das *στομα λαλουν μεγαλα* (Dan. 7, 8, 20) ist nach Dan. 7, 25 durch *και βλασφ.*

ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσαράκοντα καὶ δύο. 6 καὶ ἤνοιξεν τὸ στόμα αὐτοῦ εἰς βλασφημίας πρὸς τὸν Θεόν, βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας. 7 καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος. 8 καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἁγίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. 9 εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω. 10 εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ

auf gotteslästerliche Reden gedeutet. Dass aber Gott der gebende ist, erhellt daraus, dass dem Tiere die entsprechende Macht zu wirken (*ποιεῖν*., wie Dan. 11, 28) ausdrücklich für die begrenzte Zeit von 3½ Jahren gegeben wird. Auch hieraus erhellt klar, dass nicht von einer Erscheinung der Endzeit die Rede ist, sondern von der Unglückszeit, die mit der Wiederherstellung des Imperiums beginnt und im wesentlichen identisch ist mit der Zeit der Heidenherrschaft über Jerusalem (11, 2). — v. 6 malt nur weiter aus, wie thatsächlich das Tier das ihm gegebene Maul benutzt zu Lästerungen gegen Gott (Dan. 7, 25), wie sie schon in der Annassung des gotteslästerlichen Würdenamens (vgl. v. 1) lagen. Der Inf. expliziert nur näher, wie diese Lästerungen sich nicht nur gegen seinen Namen, sondern auch gegen seine Wohnung richten, was nach 12, 12 dahin erläutert wird, dass damit nur die Engel, unter denen er im Himmel wohnt, gemeint sind, da ja nur in ihnen seine Wohnung gelästert werden kann. — v. 7 weist nach Dan. 7, 21 auf die ihm gegebene Macht zur Christenverfolgung hin (vgl. 11, 7) und zeigt aufs neue, dass nicht von dem zukünftigen Christenverfolger die Rede ist, der ja sofort (17, 14) dem Lamme unterliegt, während dem Tiere als solchem die Macht gegeben wird, die Christen zu besiegen (zu töten), die es nur ausüben kann kraft der ihm verliehenen Weltherrschaft (vgl. 5, 9. 7, 9. 11, 4), sofern nach v. 8 ihm alle Erdbewohner huldigen (v. 4) und darum seinen Willen vollstrecken werden. Auch aus dem hier eintretenden Fut. wird klar, dass v. 3 ff. unmittelbar vorliegende Thatfachen beschrieben sind, während die Christenverfolgung (v. 7) erst die Konsequenz davon in der Zukunft sein wird. In der Apposition (οὐ statt ὡν) ist jeder einzelne der πάντες ins Auge gefasst. Vgl. die gleiche, nur umgekehrte, Inkorrektheit Joh. 17, 2. 24. I Joh. 5, 16. Das Lebensbuch, über das auch 2, 5 Christus schaltet, erscheint hier absichtsvoll als das des geschlachteten Lammes, weil in der Gegenwart nur die Bekenner desselben von den dem Tiere huldigenden Erdbewohnern ausgenommen werden sollen. Das ἀπο καταβ. κ. (Joh. 17, 24) gehört zu γεγε.; es soll hervorgehoben werden, dass ihre Namen nicht etwa aus demselben gelöscht (vgl. 2, 5) sind, sondern von Anfang an nie darin gestanden haben. — v. 9, vgl. 2, 7 u. a. St. — v. 10. εἰ τις εἰς

τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. ὡδὲ ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων.

11 καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων. 12 καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ. καὶ ποιεῖ τὴν γῆν καὶ τοῖς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας ἵνα προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον, οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ. 13 καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πᾶρ ποιῇ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώ-

αἰχμ.) Das Verb. fehlt (wie 8, 13. 12, 12), um die Äquivalenz der Vergeltung noch stärker hervortreten zu lassen, und ergänzt sich aus dem Verb. des Nachsatzes: wer (andere) ins Gefängnis (führt), ins Gefängnis fährt er, wer mit dem Schwerte (vgl. Mt. 26, 52) tötet, mit dem Schwerte wird er getötet werden. Hier, d. h. in dieser Gewissheit der göttlichen Vergeltung, liegt begründet die Geduld (2, 19) und der Glaube der Heiligen, der trotz der Martyrien daran festhält, dass ihr erhöhter Herr sie einst aus aller Trübsal erretten wird.

v. 11. Das andre Tier, das 16, 13 als der Pseudoprophet gedeutet wird, ist ebenfalls Darstellung eines Kollektivbegriffes, in dem das Magier- und Gauklerwesen zusammenbefasst wird, das mit seinen Orakeln, Omina und Wunderzeichen eine wichtige Stütze der römischen Weltmacht bildete. Es steigt aus dem Lande auf, weil es aus dem Orient stammt, wie das römische Imperium aus dem Westmeer (v. 1). Die zwei lammähnlichen Hörner haben mit dem Lamme 5, 6 nichts zu thun, sondern bezeichnen nur den Schein der Unschuld, in den das falsche Prophetentum sich hüllen muss (vgl. Mt. 7, 15), um mit seinen listigen und trügerischen Worten, wie die Schlange (Gen. 3, 1. 13), die Menschen zu verführen; denn der Drache ist ja nur die alte Schlange (12, 9). — v. 12. τὴν ἐξουσίαν τ. πρώτ. θηρ.) vgl. v. 2. 7. Die dem ersten Tiere vom Satan verliehene Vollmacht bringt das zweite Tier zur Wirksamkeit, zum Vollzug, indem es als ein Wegbereiter vor ihm hergeht, und die Erde samt ihren Bewohnern (vgl. das erläuternde καί, wie 11, 18) veranlasst, dem von der Todeswunde geheilten, d. h. wiedererstandenen Imperium (v. 3) zu huldigen. Vgl. das ποιεῖν mit dem den Inf. umschreibenden ἵνα c. ind. fut. 3, 9. Hier ist durch das Praes. jede Beziehung des Tieres auf den erst zukünftig wiederbelebten Nero ausgeschlossen. — v. 13 ἵνα c. conj. ist reine Exposition des Adjektivbegriffs in ποιεῖ σημ. μεγ. (vgl. Joh. 7, 31. 11, 47. 20, 30), wie Joh. 15, 13. I Joh. 1, 9. 3, 1; gross genug, um sogar (etiam) Feuer herabsteigen zu lassen. Bem. die Nachäffung der Eliaswunder (I Reg. 18, 38. II Reg. 1, 10. 12) und zugleich der beiden wahren Propheten (11, 5), wo-

πων, 14 καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν. 15 καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου, καὶ ποιήσῃ, ἵνα ὅσοι ἐὰν μὴ προσκυνήσωσιν τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν. 16 καὶ ποιεῖ πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν, 17 καὶ ἵνα μὴ τις δύναται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι, εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα, τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ

durch nach v. 14 die Erdbewohner verführt werden (δια c. acc., wie 12, 11). Sicher war die Anerkennung Vespasians auch durch allerlei Gauklerkünste betrieben worden. — λεγων) mit bezug auf das personifizierte θηριον, dem entsprechend auch das andre in dem ος maskulinisch betrachtet wird (vgl. v. 8). In dem gegenwärtigen Kaiser ist das Tier wiederaufgelebt (εζησεν, wie 2, 8). Dadurch wird die gangbare Identifizierung des Tieres mit dem einen Haupt durchaus nicht gerechtfertigt; es liegt in der Natur der Sache, dass von dem Tier nur ein Bild gemacht werden kann, indem der gegenwärtige Träger des Imperiums abgebildet wird. — v. 15 schildert eines jener Wunder, indem dem Bild des Tieres ein Lebensgeist gegeben wird, damit das Bild sogar rede und so deutlich zeige, dass es ein Götterbild sei. Mit dem ποιήσει geht die Konstruktion ins fut. ind. über, weil die Folge dieses Wunderzeichens, zu dem dem 2. Tiere die Macht gegeben wird, sein wird, dass es veranlasst, es möchten (ινα c. conj. aor., abweichend von v. 12) alle, die das Tierbild nicht (als Götterbild, daher προσκ. c. dat. wie v. 4) anbeten, getötet werden. Dem Propheten schwebt wohl Dan. 3, 15 vor. — v. 16. καὶ ποιεῖ knüpft an καὶ πλανα v. 14 an und setzt die Schilderung der dort begonnenen Verführung fort. Doch dürfte das Präz. auf damals bereits begonnene Gewaltmassregeln gegen alle, die dem neuen Kaiser nicht huldigen wollten, hindeuten. Das Subjekt des abhängigen Satzes ist als Objekt (παντας) in den Hauptsatz, von dem er abhängt, heraufgenommen nach bekannter Attraktion (vgl. 3, 9). Bem., wie zu den Kleinen und Grossen (11, 18) hier zur Distribuierung der παντες noch die Reichen und Armen, die Freien und Knechte hinzutreten. Es veranlasst, sie möchten ein Malzeichen sich geben auf ihrer Hand oder auf ihre Stirnen (eingraben, vgl. den Wechsel des επι c. gen. mit επι c. acc.). Natürlich ist dies nur der konkret-plastische Ausdruck für die Anerkennung des neuen Kaisers. — v. 17. καὶ ινα) c. ind. praes., abhängig von ποιεῖ, ist hier vollends reine Umschreibung des Inf. (vgl. I Joh. 5, 20):

ὀνόματος αὐτοῦ. 18 ὥδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἑξ.

XIV, 1 καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἐστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γε-

es macht, dass keiner kaufen und verkaufen kann, als der das Malzeichen mit (bem. die Apposition) dem Namen des Tieres oder dem Zahlzeichen für denselben trägt. Es sollen also alle, welche die Anerkennung des neuen Kaisers verweigern, von jedem bürgerlichen Verkehr ausgeschlossen werden. — v. 18. *ὡδε-εστί(ν)* wie v. 10; doch hier offenbar in dem Sinne, dass hier die Weisheit sich zeigen kann, nach welcher der Verstand die Zahl des Tieres zu berechnen vermag. Es bedarf dazu keiner höheren Erleuchtung, da es eine Menschenzahl ist, d. h. eine Zahl, wie sie ein Mensch braucht, wenn er die Zahlenwerte der Buchstaben des Namens zusammenrechnet. Sicher hat die Bedeutsamkeit der Zahl 666 (bem. das dreimalige Anstreben der Siebenzahl, die doch nicht erreicht wird) den Verf. zu diesem Zahlenrätsel veranlasst. Da es die Zahl des Tieres und nicht eines einzelnen Hauptes ist, oder doch höchstens des gegenwärtigen Trägers des Imperiums, da der Name nach der Bedeutung, die ihm hier beigelegt, zweifellos ein charakteristischer, das Wesen des Tieres bezeichnender und nicht ein blosser Eigenname ist, und da der griechisch schreibende Verf. nur nach dem Zahlenwert der griechischen Buchstaben (vgl. 1, 8) rechnen kann, ist die berühmte Deutung auf נרין קסר, die auch sonst an grossen Schwierigkeiten leidet, ausgeschlossen. Eine sichere Deutung ist für uns unmöglich.

14, 1–5. Um den Kampf der Gegenwart zu verstehen, kommt es aber nicht nur darauf an, die Mächte kennen zu lernen, welche der Teufel ins Feld führt, sondern auch die Macht, gegen die er in den Kampf zieht (13, 7). Daher erscheint das Lämmlein; aber nicht mehr als geschlachtetes (5, 6), sondern als der Feldherr, der sein ihn umgebendes Heer in den Kampf führt. Da die ganze Vorstellung von der Treue der Gemeinde gegenüber den Versuchungen durch die Weltmacht unter dem Bilde eines Kampfes dem Typus der ATlichen Gemeinde entlehnt ist, die ihre Eigenart im Kampf mit den umwohnenden Heiden behaupten musste, so erscheint das Lamm auf dem Berge Zion, der den Mittelpunkt der ATlichen Gemeinde bildet, und sein Heer als das Gegenbild des ATlichen Zwölfstämmevolkes. Die Darstellung hat also ein ähnliches Motiv wie 7, 4, kann aber natürlich nicht (durch den Art.) auf jene Stelle zurückweisen, weil das die Vorstellung wecken könnte, als sei eine besondere Kategorie von Gläubigen gemeint, während doch nach 13, 7 die ganze NTliche Gemeinde gemeint sein muss. Wie die Tieranbeter den Namen des Tieres an ihren Stirnen

γραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. 2 καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ὡς καθαριζῶν καθαριζόντων ἐν ταῖς κισσάrais αὐτῶν. 3 καὶ ἔδουσιν ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων· καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν, εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἡγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς. 4 οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν. οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ. οὗτοι ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχή

(als Malzeichen) tragen (13, 16 f.), so die Anbeter des Lammes den Namen Christi, der aber für sie nur als der Sohn Gottes in betracht kommt, so dass sein Name notwendig mit dem Namen seines Vaters verbunden ist. — v. 2. *ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα*) scil. *ἡν*. Die Stimme, deren Stärke nach Analogie von 1, 15, 6, 1 geschildert war, klang zugleich lieblich, wie Zitherspiel. Dem Propheten schwebt offenbar ein Schlachtgesang vor, der die Gläubigen zum Kampf ermuntern soll, und da derselbe vom Himmel her erschallt, so ist der Seher, wie der Berg Zion, um den er die Scharen des Lammes versammelt sieht, auf der Erde gedacht. Auch dass v. 3, wie 11, 16, wieder an die Situation im himmlischen Thronsaal erinnert (4, 4), setzt keineswegs voraus, dass er sich dort befindet, sondern charakterisiert nur die Sänger als die Engel, welche nach 5, 11 den Thron und die Lebewesen und die Ältesten umgeben. Das neue Lied ist, wie 5, 9, der Lobgesang auf die Erlösung, wie das nachdrucksvolle *οἱ ἡγορ. ἀπο τ. γῆς* am Schlusse zeigt, wonach nur die, welche die Erlösung selbst erfahren haben, es zu lernen und nachzusingen im stande sind. Durch die Erlösung sind sie ja allein zu dem Kampf befähigt, den sie vorhaben. Bem. die constr. ad syn., die wohl motiviert ist, weil die Chiliaden eben aus erlösten Menschen bestehen, und zu dem *ἀπο τ. γῆς* im Sinne der Erdbewohner (vgl. das *ἀπο τ. ἀνθρ.* v. 4) vgl. 13, 3. — v. 4. Das feierlich dreimal wiederholte *οὗτοι* soll wohl eben den Inhalt des Lobgesangs der Engel wiedergeben. Es charakterisiert die Scharen des Lammes zunächst als die, welche sich mit der Grundsünde des Heidentums, der Unzucht, nicht befleckt haben (vgl. 3, 4), also als jungfräulich. Nur mit Verzicht auf jede Exegese nach dem Kontext kann man hier an eine Schar von Asketen denken. Das zweite *οὗτοι* (scil. *εἰσιν*) charakterisiert sie als die, welche bereit sind dem Lamme überallhin zu folgen, wo es hingeht (vgl. Joh. 13, 36 f.), also auch in den Märtyrertod (13, 7), was das dritte *οὗτοι* wieder auf ihr Erkauftsein (durch das Blut Christi) von den Weltmenschen zurückführt. Dass das *ἀπαρχή* keineswegs auf eine besondere Elite der Gläubigen führt, sondern nur bezeichnet, dass sie durch die Erlösung Gott und dem Lamme zum Eigentum geweiht sind, zeigt Jak. 1, 18. II Thess.

τῷ Θεῷ καὶ τῷ ἀνρίῳ, 5 καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οἶχ εὐρέθη ψεῦδος· ἄμωμοί εἰσιν.

6 καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθήμενους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν, 7 λέγων ἐν φωνῇ μεγάλῃ· φοβήθητε τὸν Θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ, καὶ προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πηγὰς ἰδάτων. — 8 καὶ ἄλλος ἄγγελος δεύτερος ἡκολούθησεν λέγων· ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἣ ἐκ τοῦ οὐ-

2, 13 (nach richtiger Lesart). — v. 5 betont ihre Freiheit von dem zweiten spezifisch satanischen Merkmal der Lüge (Joh. 8, 44). Bem. den dem *εμουλυνθ.* v. 4 entsprechenden Aor. *ενρεθ.* und das nachdrucksvolle Asyndeton am Schlusse, das, ihrer Qualität als *απαρχη* entsprechend, ihre sittliche Unbeflecktheit (I Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14) im umfassendsten Sinne betont.

14, 6—13 folgt nicht die Darstellung des Kampfes selbst, der zwischen den satanischen Mächten und dem Christusheer ausgefochten werden soll, da der nächste Ausgang desselben ja schon 13, 7 angedeutet, sondern nur einige Offenbarungen, welche die Gemeinde in diesem Kampfe stärken sollen. — *αλλοι αγγ.*) Hier wird vollends klar, dass die Sänger v. 2f. die Engel waren, von denen ein anderer, der einen besonderen Auftrag hat, unterschieden wird. Er fliegt, wie 8, 13, im Zenith, weil seine Botschaft allen Erdbewohnern vernehmbar sein soll. Wenn dieselbe als ein ewiges Evangelium bezeichnet wird, so kann nur die Freudenbotschaft gemeint sein, welche auch jetzt noch allen, die Busse thun, das ihnen in Christo bereitete Heil verheisst. Zu dem Inf. nach *εχοντα* vgl. Joh. 16, 12, zu dem Acc. *ευαγγ.* 10, 7, aber mit *επι c. acc.*, um anzudeuten, dass sie sich über alle erstreckt. Das *καθημ.* statt des gew. *κατοιχ.* bildet einen malerischen Gegensatz gegen das *πετομενον*. Vgl. zu dem *και* im Sinne von: und zwar 11, 18. 13, 12. — v. 7. *λεγων*) structurlos, wie 4, 1. 11, 1, hier und v. 9, mit *εν φων.* *μεγ.*, wie bei *κηρυσσ.* 5, 2. Die Aufforderung zur Busse (vgl. 11, 13) setzt voraus, dass es auch für sie noch eine Errettung giebt. Zu *οτι ηλθεν η ωρα* vgl. Joh. 16, 21, und zu *τ. κρίσεως* I Joh. 4, 17 und noch 11 mal im Evang. Gemeint ist die Stunde des Gerichts, zu welchem der frevelhafte Kampf mit dem Lamme notwendig am Ende führen muss. Die Aufforderung zur Anbetung des Schöpfers steht im Gegensatz zur Anbetung des Drachens (13, 4) und des Tierbildes (13, 15). Zu Himmel, Erde und Meer vgl. 10, 6, zu den Wasserquellen 8, 10. — v. 8. *αλλ. αγγ. δευτερος*) markiert ausdrücklich die enge Zusammengehörigkeit der drei (von den Sängern v. 2f. verschiedenen) Engel. Zu *επεσεν επεσεν βαβ.* vgl. Jes. 21, 9. Was es um die grosse Babel (Dan.

νου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότιεν πάντα τὰ ἔθνη.
 — 9 καὶ ἄλλος ἄγγελος τρίτος ἠκολούθησεν αὐτοῖς λέγων ἐν
 φωνῇ μεγάλῃ· εἴ τις προσκυνεῖ τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα
 αὐτοῦ, καὶ λαμβάνει χάραγμα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ
 ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ, 10 καὶ αὐτὸς πίνεται ἐκ τοῦ οἴνου
 τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ κεκρασμένου ἀκράτου ἐν τῷ
 ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ βασανισθήσονται ἐν πυρὶ
 καὶ θείῳ ἐνώπιον τῶν ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἐνώπιον τοῦ
 ἀρνίου. 11 καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ αὐτῶν εἰς αἰῶ-

4, 27) sei, und wie sich dieselbe zu dem Tier in Kap. 13 verhält, ist hier noch nicht angedeutet und spannt aufs Neue die Erwartung auf ein späteres Gesicht, wo dies geschildert werden soll. Doch wird sie charakterisiert als die, welche alle Völker verführt hat, und deren Fall darum tröstlich auf das nahe Ende hinweist, weil mit ihm die Versuchung zur Sünde aufhört. Der Glutwein, d. h. Wein, welcher erglühen macht (vgl. Hos. 7, 5 und zu θυμός in diesem Sinne Hiob 6, 4), ist Bild der die sinnliche Lust erregenden Unzucht, die aber hier in metaphorischem Sinne von der Verführung zum Götzdienst verstanden ist. Zum Bilde vgl. Jerem. 51, 7. — v. 9. ἡκολ. αὐτοῖς) Wie der Engel den beiden ersten folgt, so verkündigt er auch das dem Gericht über Babel folgende Gericht über die Tieranbeter (13, 4. 15), dessen Vollzug zu schildern wieder erst einem späteren Gesicht vorbehalten bleibt, dessen Gewissheit aber die weissagenden Futura schildern. — ἐπὶ τοῦ — ἐπὶ τὴν) Bem. denselben Wechsel des Gen. u. Acc., wie 13, 16, wobei die Umkehrung in der Anwendung des Casus zeigt, dass es sich nur um eine rhetorische Variation handelt. — v. 10. καὶ αὐτός) auch er, wie die grosse Babel v. 8, von welcher der Engel es als selbstverständlich voraussetzt, dass nach dem Gesetz der äquivalenten Vergeltung sie von dem Glutwein Gottes zu trinken bekommen wird (vgl. Psal. 60, 5), wie sie andre mit dem Glutwein ihrer Hurerei getränkt hat. Erst hier wird also das Bild vom Glutwein darauf angewandt, dass sie den Zorn Gottes zu schmecken bekommen, wie damit ausdrücklich angedeutet wird, dass er in dem Becher des (am Gerichtstage ausbrechenden) Zornes Gottes (6, 17. 11, 18) gemischt ist. Das Oxymoron τ. κεκρ. ακρ. hebt sehr nachdrücklich hervor, dass die diesem Wein gegebene Mischung darin besteht, dass er ungemischt bleibt, um ihn in seiner vollen Kraft schmecken zu lassen. Der Übergang in den Plur. βασαν. (9, 5) tritt ein, weil ja thatsächlich der Fall bei sehr Vielen vorkommt. Feuer und Schwefel sind, wie 9, 17, die höllischen Elemente, mittels derer sie gequält werden (vgl. Psal. 11, 6), doch hier wohl nicht ohne Beziehung auf das Gericht über Sodom und Gomorra (Gen. 19, 24). Die Engel erscheinen hier als die Gerichtsbeisitzer, das Lamm als der Ankläger, auf dessen Zeugnis hin die Unbussfertigen verurteilt werden (vgl. 3, 5). — v. 11. ο καπνός) der Rauch, der auch 9, 17

νας αἰώνων ἀναβαίνει, καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαισιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. 12 Ὡς δὲ ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. 13 καὶ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης· γράψον· μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν· τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἠκολουθεῖ μετ' αὐτῶν.

in Verbindung mit Feuer und Schwefel erscheint, ist hier der Zeuge ihres Gequältseins (*βασανισμος*, metonym. für *βασανος*), der, weil er in alle Ewigkeit aufsteigt, ihre endlose Qual, wie das *οὐκ ἐχ. αναπ.* (vgl. 4, 8) ihre ruhelose, ununterbrochene bezeichnet. Das *οἱ προσκυν.* steht zeitlos, wie 11, 18. 12, 10, und geht mit einer var. struct. in das *εἰ τις* v. 9 über, um am Schlusse noch einmal nachdrucksvoll auf ihre Schuld zurückzuweisen. — v. 12. *ὡς δὲ ἡ υπομ.*) wie 13, 10: hier, d. h. in der Gewissheit, dass endlich doch das Gericht über die Tieranbeter kommt, liegt begründet die Geduld der Heiligen. Hier erhellt, dass die drei Engelstimmen die Gemeinde stärken sollen zur Ausdauer im Kampf. Zu der partizipialen Apposition im Nom. vgl. 2, 20. Zu dem *τηρ. τ. εντ.* (12, 17) tritt hier die Bewahrung des Glaubens an Jesum, ohne den es zu dem dort damit verbundenen *ἐχ. τ. μαρτ. ιησ.* nicht kommen kann. — v. 13. *ηκ. φωνῆς* geht wohl, wie 10, 4, auf die Stimme Christi. In dem, was er den Seher schreiben heisst, kann natürlich ganz objektiv von dem *κυριος* der Gläubigen die Rede sein. Das *εν κυρ.* charakterisiert sie noch ganz allgemein (vgl. I Petr. 5, 14) als die im Glauben an Jesum (v. 12) sterbenden, ohne dass irgendwie ausschliesslich an Märtyrer gedacht ist. Daher kann auch das *απάρτι* (Joh. 1, 52. 13, 19. 14, 7) nicht mit *αποθνήσκ.* verbunden werden, sondern nur mit *μακάριοι*, sofern mit dem nahenden Gericht über die Tieranbeter auch der Lohn für die Treugebliebenen kommt (11, 18). Mit dem *ναί* (vgl. 1, 7) bestätigt, wie 2, 7 und in den anderen Briefschlüssen, der prophetische Geist, was die himmlische Stimme sagt. Das *ἵνα* steht ebenso elliptisch, wie Joh. 1, 8. 13, 18. I Joh. 2, 19: sie sollen ruhen, aber mit ind. fut., weil es sich um die bestimmt eintretende Verheissung handelt. Die *κοποι* können nach 2, 2 sehr wohl auf die Mühen gehen, die ihnen die Anfechtungen Satans im letzten Kampfe bereiteten, und das Ausruhen von ihnen bildet den Gegensatz zu der ruhelosen Qual der Tieranbeter (v. 11). Aber die *εργα* gehen jedenfalls weit darüber hinaus und zeigen, dass nicht ausschliesslich an Märtyrer gedacht war. Sie begleiten die Sterbenden (*ακολ. μετα*, wie 6, 8), um mit ihnen vor Gericht zu treten und ihnen Gerechtsprechung, resp. Belohnung zu erwirken.

14 καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὀξύ· 15 καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ, κραζὼν ἐν φωνῇ μεγάλῃ τῷ καθυμένῳ ἐπὶ τῆς νεφέλης· πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ θέρισον, ὅτι ἤλθεν ἡ ὥρα θερίσαι, ὅτι ἐξηράνθη ὁ θερισμὸς τῆς γῆς. 16 καὶ ἔβαλεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς νεφέλης τὸ δρέπανον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἐθερίσθη ἡ γῆ. — 17 καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἔχων καὶ αὐτὸς δρέπανον ὀξύ· 18 καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου, ὁ ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός, καὶ ἐφώνησεν

14, 14—20. Auch dies Gesicht führt, wie alle, bis an das Ende selbst, das ja, wie sich später zeigen wird, nach den letzten zur Busse mahnenden Gottesgerichten (11, 19), die in dem Falle Babels gipfeln, eintritt, wenn die Tieranbeter zuletzt im Kampf mit dem Messias untergehen. Aber das Endgericht wird noch nicht selbst geschaut, sondern nur in symbolischen Bildern dem Seher vorgeführt. Auf weisser Wolke (wohl einer von der göttlichen Glorie durchstrahlten, wie Mt. 17, 5) sitzend (καθμ. ἐπὶ c. acc. vgl. 4, 2), erscheint der Messias in menschensohnähnlicher Gestalt nach Daniel, wie 1, 13. Die Nachwirkung des εἶδον in dem Acc. ist hier noch näher liegend als 4, 4. Das ganz inkorrekte ἔχων erklärt sich, wie 2, 20; dass es hier ohne Art. steht, bedingt das artikellose ομοιον. Der goldene Siegerkranz (4, 4) auf seinem Haupt (ἐπὶ c. gen. wie 13, 1) zeigt, dass er den Sieg über die Christusfeinde, zu dem er v. 1. 4 auszog, bereits erfochten hat, und die scharfe Sichel in seiner Hand, dass er zu schonungslosem Gericht bereit ist. — v. 15. αλλος αγγ.) unterscheidet den Engel natürlich nicht von dem Messias (v. 14), sondern von den drei Engeln, die das Gericht erst ankündigten, da er von Gott den Befehl zum Beginn desselben bringt. Mit der Rückweisung auf den 11, 19 geöffneten himmlischen Tempel (ἐκ τ. ναου) kehrt der Schluss des Gesichts zu seinem Anfang zurück. Zu κραζων εν vgl. v. 7/10, zu πέμψον τ. δρεπ. Joel 4, 13. Mc. 4, 29, zu ἤλθεν η ὥρα v. 7, hier verbunden mit dem einfachen Inf., wie 9, 10. 11, 6, zu ἐξηράνθη Joh. 15, 6: es ist verdorrt, hier im Sinne von: schon überreif, so dass es höchste Zeit zum Ernten ist. Vgl. noch Joh. 4, 35 f. Doch ist hier natürlich die Ernte Bild des Gerichts, das v. 16 durch Herabwerfen der Sichel auf die Erde vollzogen wird. — v. 17. αλλος αγγ.) Da das Abschneiden der Trauben nur die Vorbereitung des Gerichts ist, dessen Symbol erst die Weinkelterung, vollzieht es ein Engel, der, wie der Messias (καὶ αὐτος, wie v. 10), eine scharfe Sichel hat und aus dem himmlischen Tempel (v. 15) kommt. — v. 18. ἐκ τοῦ θυσα.) vgl. 9, 13; aber hier vom Brandopferaltar (6, 9), der natürlich im himmlischen Tempel nicht fehlt. Das Feuer auf diesem Altar ist das Bild des gött-

φωνῇ μεγάλῃ τῷ ἔχοντι τὸ δρέπανον τὸ ὀξύ, λέγων· πέμψον σου τὸ δρέπανον τὸ ὀξύ καὶ τρύγησον τοὺς βότρυας τῆς ἀμπέλου τῆς γῆς, ὅτι ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ αὐτῆς. 19 καὶ ἔβαλεν ὁ ἄγγελος τὸ δρέπανον αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐτρύγησεν τὴν ἀμπελὸν τῆς γῆς καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ Θεοῦ τὸν μέγαν. 20 καὶ ἐπατήθη ἡ ληνὸς ἔξωθεν τῆς πόλεως, καὶ ἐξῆλθεν αἷμα ἐκ τῆς ληνοῦ ἄχρι τῶν χαλινῶν τῶν ἵππων, ἀπὸ σταδίων χιλίων ἐξακοσίων.

lichen Zorns; aber der Engel, der überhaupt über das Feuer Macht hat (εἶδον. ἐπὶ c. gen. wie 11, 6), waltet auch über diesem Feuer, er weiss, wann und wie es den Zwecken Gottes dienen soll, und fordert daher den Engel in v. 17 zur Vorbereitung des göttlichen Zorngerichtes auf. Bem. wie bei der Verbindung des Verb. *εφωνήσεν* mit dem subst. verb. naturgemäss das *εν* (v. 7. 9. 15) fehlt. — *πέμψον κτλ.*) wie v. 15. Doch steht hier statt des *θερις*, das von den Trauben des Weinstocks gebräuchliche *τρύγ.* (Lc. 6, 44): weil seine Trauben reif sind, d. h. weil die Erdbewohner reif geworden sind für das Gericht. — v. 19, nach Analogie von v. 16. Auch das Bild von der Kelter, das nun erst das Gericht selbst darstellt, ist aus Joel 4, 13. Das *τον μέγαν* ist eine missbräuchliche Anwendung der constr. ad syn. (vgl. 11, 4), weil die Kelter der Zornglut Gottes doch der Sache nach nichts andere ist, als dieser *θυμός* (vgl. v. 10) selbst. — v. 20. *επατήθη*) Zum Bilde vgl. Jes. 63, 2 f. Obwohl nicht gesagt, von wem das Gericht gehalten wird, so ist doch ohne Frage der Messias selbst gemeint. Das *ἐξωθεν τ. πολ.* zeigt, dass das Bild zu v. 1 zurückkehrt; denn das Bild vom Traubenblut (Gen. 49, 11. Deut. 32, 14), das gekeltert wird, verwandelt sich dem Propheten in das Bild der grossen Entscheidungsschlacht, zu der dort der Messias auszieht, obwohl das Resultat schon v. 10 geweissagt ist. Denn die Stadt ist die um den Berg Zion gelagerte, ausserhalb welcher nach ATlichem Typus die grosse Schlacht geschlagen wird, unter deren Bilde in einem späteren Gesichte (19, 19) das Endgericht dargestellt werden soll. Die ungeheure Menge des Blutes, das in dieser Schlacht vergossen wird, bezeichnet die Thatsache, dass die Pferde bis an die Zügel darin waten, und zwar 1600 Stadien weit. Bem. die schematische Zahl der Welt (4 mal 4 mal 100) im Gegensatz zu der Zahl der Gemeinde (12 mal 12 mal 1000; vgl. v. 1). Zu der Ortsangabe mit *απο* vgl. Joh. 11, 18. 21, 8.

XV, 1 *Καὶ εἶδον ἄλλο σημεῖον ἐν τῇ οὐρανῷ μέγα καὶ θαυμαστόν, ἀγγέλους ἑπτὰ ἔχοντας πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας, ὅτι ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ Θεοῦ. 2 καὶ εἶδον ὡς θάλασσαν ὑαλίνην μεμιγμένην πυρὶ, καὶ τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνης αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἐστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ὑαλίνην, ἔχοντας τὰς κηθάρas τοῦ Θεοῦ. 3 καὶ ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ*

15, 1—8 bildet die Einleitung des 5. oder des Schalengesichts (15, 1—19, 10), wie 8, 2—5 die des dritten. Insbesondere bringt v. 1, wie 4, 1. 8, 2, eine Art Überschrift, da ja die Engel selbst erst v. 6 auftreten. Dies ihr Auftreten *ἐν τ. οὐρανῷ* (v. 5) wird hier nur (im Vergleich mit früheren wie 12, 1. 3) als ein grosses und wunderbares (*θαυμ.*, wie Joh. 9, 30) Zeichen charakterisiert, dessen Bedeutung aber sogleich dahin angegeben wird, dass es sich um die Engel handelt, welche die letzten Plagen (im Vergleich mit 9, 20) haben, d. h. ihr Kommen vermitteln, was ja in dem Gesicht selbst in Bildern vorgeführt wird. Das *εσχάτας* erläutert der Prophet dahin, dass in ihnen (wie es das Zeichen andeutet) der Eifer Gottes vollendet ward (*ετελ.*, wie 10, 7). Ausdrücklich wird hier die Eiferglut Gottes (*θυμός*, wie 14, 10. 19), welcher seine vorbereitenden Gerichte, die immer noch zugleich Bussmahnungen sind, über die Welt ergehen lässt, unterschieden von dem Zorn, der am Endgericht sich offenbart (6, 17. 11, 18). — v. 2 ff. bilden eine Art lyrischen Vorspiels des folgenden Gesichts, wie 4, 8—11. 8, 3—5, in welchem die Seligkeit derer, die von den in den darin geschilderten Gerichten verschont bleiben, gefeiert wird. Daher erscheint wieder, wie 4, 6, der Himmelsäther, der, wie ein gläsernes Meer, unter dem Throne Gottes sich ausbreitet, aber diesmal wie mit Feuer gemischt, d. h. glühend rot von der göttlichen Eiferglut (v. 1), deren Gerichte bevorstehen, und auf ihm stehend (*εστῶτ. ἐπ.*, wie 14, 1) die Sieger (bem. das zeitlose Part., wie 14, 13) in dem Kampf, zu dem sie mit dem Lamme auszogen (14, 4). Die prägnante Konstr. mit *ἐκ* sagt, aus wessen Gewalt sie sich durch ihren Sieg befreit haben, indem sie weder dem Tier gehuldigt, wie die Erdbewohner (13, 4. 8), noch sein Bild angebetet (13, 15), noch das Malzeichen seiner Namenszahl angenommen haben (13, 16 f.), woraus übrigens aufs neue folgt, dass diese Namenszahl kein Personenname, sondern eine gotteslästerliche Bezeichnung des Imperiums ist (vgl. zu 13, 18). Wie die Ältesten 5, 8, so haben sie die aus I Chron. 16, 42 bekannten Zithern Gottes, um ihren Lobgesang zu begleiten. Sie können von den Gerichten, welche das folgende Gesicht bringt, infolge ihres Sieges nicht mehr berührt werden. — v. 3. *κ. αδοῦσιν*) wie 5, 9. 14, 3. Sie singen zum Preise ihrer Errettung, die durch die bevorstehenden Gerichte eine definitive wird, das Moseslied (Exod. 15) und das Lied des Lammes, d. h. ein Lied, welches die identische Offenbarung Gottes in der durch Moses

δούλου τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ὁδὴν τοῦ ἀγνίου, λέγοντες· μεγάλα καὶ θαυμαστά τὰ ἔργα σου, κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ· δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοὶ σου, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν· 4 τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε, καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὁσῖος, ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν.

5 καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἡνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ, 6 καὶ ἐξῆλθον οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ πληγὰς ἐκ τοῦ ναοῦ, ἐνδεδυμένοι λίνον καθαρὸν λαμπρὸν καὶ περιεζωσμένοι περὶ τὰ στήθη ζώνας χρυσαῖς. 7 καὶ ἐν ἑκ τῶν τεσσάρων ζώων ἔδωκεν τοῖς ἑπτὰ

vermittelten alttestamentlichen und der durch den Messias vermittelten neustestamentlichen Errettung preist. Daher der durchweg alttestamentliche Klang des Liedes, dem jede Beziehung auf die spezifisch neustestamentlichen Heilsthaten Gottes fern bleiben muss: Gross und wunderbar sind deine Werke (vgl. Psal. 111, 2. 139, 14). Zu der Anrede *κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκρ.* vgl. 11, 17. Gerecht und wahrhaftig (vgl. 3, 7. 14. 6, 10), d. h. wahrhaft göttliche sind deine Führungen (vgl. Psal. 145, 17). Die Anrede als *βασ. τ. ἐθν.* ist aus Jerem. 10, 7, woher auch *v. 4* die Worte entlehnt sind *τίς οὐ μὴ φοβ.*: wer wird sich nicht fürchten und deinen Namen preisen? Denn du allein bist heilig (*ὁσῖος*, wie Deut. 32, 4, an welcher Stelle auch das Vorige anklingt). Das zweite *οὐ* ist dem ersten parallel; denn die alleinige Heiligkeit Gottes verwirklicht sich dadurch, dass alle Völker (aus denen ja jene Sieger herkommen, vgl. 7, 9) kommen werden und vor ihm anbeten (vgl. Psal. 86, 9, woher auch das vorhergehende *δοξασ. τ. ὄνομα σ.* stammt). Das dritte *οὐ* ist subordiniert, sofern dieser Erfolg darauf beruht, dass in den bevorstehenden Gerichten offenbar geworden sind (*εφαν.*, wie Joh. 9, 3) die gerechten Ordnungen Gottes (*δικαιωμ.*, wie Lc. 1, 6. Röm. 1, 32).

v. 5. μετὰ ταῦτα) wie 4, 1. 7, 1. 9. Erst nach diesem einleitenden Gesange öffnet sich, wie 11, 19, der himmlische Tempel, was freilich nur denkbar, wenn hier ein ganz neues, mit dem vorigen gar nicht mehr zusammenhängendes Gesicht beginnt. Der gen. app. (*τ. σκην. τ. μαρτ.*, wie Exod. 29, 10 f.) bezeichnet denselben als das Urbild der Stiftshütte, die ja nach diesem Vorbild gemacht war (Hebr. 8, 5 — vgl. Exod. 25, 40) — und treten nun die in der Überschrift (*v. 1*) be-
beiden bestimmten Art.) erst wirklich auf, in
Tempel hervortreten, und zwar in hohepriester-
für solche ziemt, die dort amtieren. Daher
glänzendes Linnen und sogar aufgeschürzt um
Gürtel, wie der himmlische Hohepriester 1, 13

ἀγγέλοις ἑπτὰ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 8 καὶ ἐγεμίσθη ὁ ναὸς καπνοῦ ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο εἰσελθεῖν εἰς τὸν ναὸν ἄχρι τελεσθῶσιν αἱ ἑπτὰ πληγαὶ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων.

XVI, 1 καὶ ἤκουσα μεγάλης φωνῆς ἐκ τοῦ ναοῦ λεγοῦσης τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις· ὑπάγετε καὶ ἐκχέετε τὰς ἑπτὰ φιάλας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ εἰς τὴν γῆν. 2 καὶ ἀπῆλθεν ὁ πρῶτος καὶ ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐγένετο ἕλκος κακὸν καὶ πονηρὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ. — 3 καὶ ὁ δεύτερος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ

ζων) setzt keineswegs voraus, dass der Prophet sich in derselben Scenerie befindet, wie im 2. Gesichte. Es gehört nur, wie 6, 1. 3. 5. 7, zur dramatischen Belebung der Scene, dass eines der himmlischen Lebewesen den Engeln die Schalen übergiebt; doch mag daran gedacht sein, dass sie als Repräsentanten des Naturlebens bei den folgenden Plagen insbesondere beteiligt sind. In den Schalen, die mit dem göttlichen θυμος v. 1 gefüllt und als Geräte des himmlischen Heiligtums ganz golden sind, ist nur die bildliche Rede vom Ausschütten des θυμος (vgl. Jerem. 10, 25. Zephan. 3, 8) behufs der folgenden sinnbildlichen Handlung plastisch veranschaulicht. Als der ewig lebendige (vgl. 4, 9) erweist sich Gott eben in den folgenden Gerichten. — v. 8. *εγεμ. ο ναος καπν.*) Wie sonst die Herrlichkeit Jehova's in einer Wolke erscheint (Exod. 40, 34. I Reg. 8, 10. Ezech. 10, 4), so geht hier in Reminiscenz an Exod. 19, 18. Jes. 6, 4 von der Herrlichkeit Gottes und speziell seiner Allmacht, die sich in den folgenden Gerichten offenbaren soll, Rauch aus, welcher den Himmelstempel erfüllt. Die Unnahbarkeit dieser Herrlichkeit wird nach Exod. 40, 35. I Reg. 8, 11 dadurch charakterisiert, dass Niemand in den Tempel hineingehen konnte, bis seine Eiferglut sich in den bevorstehenden Gerichten entladen hat (*τελεσθ.*, wie v. 1).

16, 1. *μεγαλης φωνης*) nur hier mit dem nachdrücklich vorangestellten Adj., geht auf die Stimme Gottes, der nach 15, 8 allein im Tempel ist, daher wohl auch der feierlichere Genitiv (3, 20. 14, 13). Zu *υπαγετε* vgl. 10, 8. Hier ist also das Ausschütten der Zornschalen auf die Erde die symbolische Handlung, durch welche die Herbeiführung der folgenden Gottesgerichte veranschaulicht wird. Auch hier, wie in dem Posaunengesichte, sind diese Gerichte nach dem Typus der ägyptischen Plagen gezeichnet. Die erste Plage bringt v. 2 nach dem Typus von Exod. 9, 9 f. böses und schlimmes Geschwür über die Tieranbeter (13, 15 f.), wie dort über die gottfeindlichen Ägypter. Zu *εγενετο επι* vgl. Lc. 1, 65. — v. 3 bringt eine Steigerung der nach demselben Typus gezeichneten Plage 8, 8,

ἐγένετο αἷμα ὡς νεκροῦ, καὶ πᾶσα ψυχὴ ζωῆς ἀπέθανεν, τὰ ἐν τῇ θαλάσσῃ. — 4 καὶ ὁ τρίτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τοὺς ποταμοὺς καὶ τὰς πηγὰς τῶν ἰδάτων, καὶ ἐγένετο αἷμα. 5 καὶ ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου τῶν ἰδάτων λέγοντος· δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἐκρίνας, 6 ὅτι αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν, καὶ αἷμα αὐτοῖς δέδωκας πεῖν· ἄξιοί εἰσιν. 7 καὶ ἤκουσα τοῦ θυνσιαστηρίου λέγοντος· ναί, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἀληθινὰ καὶ δίκαια αἱ κρίσεις σου.

8 καὶ ὁ τέταρτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὴν ἣλιον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ καυματίσαι τοὺς ἀνθρώπους ἐν πυρὶ. 9 καὶ ἐκαυματίσθησαν οἱ ἄνθρωποι κατὰ μέγα, καὶ ἐβλασφή-

sofern das ganze Meer in Blut verwandelt wird, und zwar geronnenes und verwesendes Blut, wie das eines Toten, weshalb auch (in Steigerung von 8, 9) jede lebende Seele (ψυχὴ ζωῆς, wie Gen. 1, 30) im Meere stirbt. Bem. die constr. ad syn. in dem *τα ἐν τ. θαλ.*, indem bei *πᾶσα ψυχ.*, wie 8, 9, an alle *πνιματα* im Meere gedacht ist. — v. 4. *κ. ἐγένετο*) und es entstand Blut. Steigerung von 8, 10. Die Verwandlung aller Strom- und Wasserquellen in Blut macht alles Wasser untrinkbar. — v. 5 ff. Der Zwischenakt markiert die drei ersten Plagen als enger zusammengehörig, nach Analogie der ersten drei Briefe (vgl. zu 2, 29), während bei den Siegeln und Posaunen die vier ersten sich von den drei anderen absonderten. Der über die Wasser gesetzte Engel (nach Analogie des Feuerengels 14, 18), dessen Gebiet die beiden letzten Gerichte betreffen, erkennt die Gerechtigkeit derselben an. Zu *ο ὢν κ. ὁ ἦν* vgl. 11, 17, zu dem ebenfalls vokativischen *ο ὅσιος* 15, 4. Das *ταῦτα* (statt *ταυτην τ. κρίσιν*) *ἐκρίνας* hat seine Analogie nur in Joh. 7, 24: weil du ein solches Gericht hast ergehen lassen. Dies wird v. 6 begründet durch die Äquivalenz solcher Vergeltung (vgl. 11, 18). Sie haben in dem Kampf, zu dem sie mit dem Lamme (Kap. 14) auszogen, das Blut der Heiligen und Propheten vergossen, und Gott hat ihnen Blut zu trinken gegeben in der 3. Plage. Zu dem *δεδ.* *πεῖν* vgl. Joh. 4, 9. Das Perf. *δέδωκας* weist auf den durch die Verwandlung der Ströme und Quellen in Blut hergestellten Thatbestand hin. Zu *ἄξιοι εἰσιν* vgl. 3, 4, zu dem nachdrücklichen Asyndeton 14, 5. — v. 7 bestätigt mit seinem *ναί* (14, 13) der Altar, der durch die Situation 15, 5 als sichtbar gegeben, als Zeuge des vergossenen Blutes (6, 9 f.) die Gerechtigkeit der Gerichte Gottes. Zu *ἀληθ.* *κ. δίκ.* vgl. 15, 3.

v. 8. *ἐπὶ τ. ἥλ.*) bezeichnet den unmittelbar betroffenen Gegenstand, wie v. 2. Durch das Ausgießen der Schale über die Sonne wird ihr gegeben (*ἐδόθη* c. inf., wie 6, 4 und sehr häufig), die Menschen mit Feuer-glut zu quälen. — v. 9. *κ. ἐβλασφημήσαν*) Es tritt das Gegenteil des nach 14, 6 f. 15, 4 intendierten Erfolges ein: sie lästern den Namen Gottes

μῆσαν τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἔξουσίαν ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας, καὶ οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν. — 10 καὶ ὁ πέμπτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦ θηρίου, καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσποτωμένη, καὶ ἔμασῶντο τὰς γλώσσας αὐτῶν ἐκ τοῦ πόνου, 11 καὶ ἐβλασφήμῆσαν τὸν Θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν, καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν. — 12 καὶ ὁ ἕκτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὸν μέγαν Εὐφράτην, καὶ ἐξηράνθη τὸ ὕδωρ αὐτοῦ, ἵνα ἐτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλείων τῶν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου. 13 καὶ

als dessen, der über diese Plagen Macht hat (ἐξουσ. ἐπὶ c. acc., wie 6, 8, 13, 7), weil sie gegen ihn als Urheber derselben ergrimmt sind. Bem., wie in dem Plur. τ. πληγ. τ. der Erfolg mit auf den der drei ersten ausgedehnt wird, und wie das καὶ nicht etwas neues anknüpft, sondern nur ausdrückt, was damit gegeben, wie 3, 3, 19: und so thaten sie nicht Busse, so wenig wie nach den Posaunenplagen (9, 20). Der explikative Infin. nach μετεν. bezeichnet, wozu sie die Sinnesänderung hätte veranlassen sollen (δοῦν. δόξ., wie 11, 13). — v. 10. Der Thron des (ersten) Tiers ist die Welthauptstadt, wo das römische Imperium seinen Sitz hat, und sein Reich ist das Römerreich. Hier wird die Verfinsterung nicht durch Schädigung der Himmelslichter bewirkt (wie 8, 12), sondern, wie Exod. 10, 22, durch unmittelbare Machtwirkung und darum universal und andauernd. Auch ist dieselbe steigend mit Erregung furchtbarer Angst verbunden gedacht, weshalb sie (d. h. die Bewohner des Reiches) ihre Zungen zerbissen auf Anlass (ἐκ, wie 8, 11) der Pein, welche dieselbe ihnen verursachte. — v. 11. x. ἐβλασφημήσαν) knüpft an v. 9 an und zeigt, dass diese beiden Plagen enger zusammengehörig gedacht sind. Zu τ. θεον τ. ουρ. vgl. 11, 13. Wie v. 9 das τ. πληγας τ., so weist der Plur. ἐκ τ. πονων ausdrücklich auf die Pein, die alle Plagen erregen, zurück, weshalb das auf v. 2 zurückblickende x. ἐκ τ. ἐλκων angefügt wird. Das ου μετεν. ἐκ τ. εργ. αὐτ. erinnert direkt an 9, 21. — v. 12. Der grosse Strom Euphrat ist, wie 9, 14, lediglich typisch gedacht als die Grenze, jenseits welcher die Feinde des Gottesreiches wohnen. Daher sind die Könige, die von Osten her kommen (ανατ. ἡλ. im Plur., wie Num. 21, 11), nicht Partherkönige, sondern die Könige ausserhalb des Römerreiches; und die Austrocknung des Euphrat hat, wie ausdrücklich angegeben wird, lediglich den Zweck, ihnen den Weg ins Römerreich zu ermöglichen, aber nicht um dasselbe zu bekämpfen, sondern um sich mit ihm zum letzten Kampf wider die Gottesgemeinde zu verbinden. So wird aufs neue die Erwartung gespannt auf Enthüllungen, wie sie erst im folgenden Gesicht gegeben werden (19, 19). Soviel aber erhellt aus v. 13, dass es sich um die Verführung zum Bünd-

εἶδον ἐκ τοῦ στόματος τοῦ δράκοντος καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφήτου πνεύματα τρία ἀνάθρακτα ὡς βάτραχοι· 14 εἰσὶν γὰρ πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα, ἃ ἐκπορεύεται ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος. 15 — ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτῃς· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς

nis mit den beiden Tieren, d. h. dem römischen Imperium und seinem Helfershelfer als Werkzeugen des Drachen handelt (vgl. Kap. 13). Diese Verführung wird so dargestellt, dass aus dem Munde der drei Gottesfeinde (weil es sich um verführende Rede handelt) drei unreine Geister (Mc. 1, 26) hervorgehen, die, vielleicht in Reminiscenz an die ägyptische Plage (Exod. 8, 1), froschähnlich gedacht sind. Da stets nach *ὡς* in der Apok. der regelmässige Casus steht, so zeigt der Nom. *βατράχοι*, dass *πνεύματα* als Nom. gedacht ist, also, umgekehrt wie 4, 4. 14, 14, das Geschaute (als ob *ἰδοὺ* vorausginge) in einem selbständigen Satze gegeben wird. — v. 14 wird der durch den selbständigen Begründungssatz unterbrochene Hauptsatz nicht vollendet, nachdem in demselben bereits ausgedrückt, was von ihnen zu sagen war. Vgl. dieselbe Anakoluthe 2, 13. Es sind nämlich jene unreinen Geister Geister von Dämonen (vgl. Lc. 4, 33), die als übermenschliche Wesen Wunder thun, wie der Pseudoprophet, aus dessen Maul sie hervorgehen (13, 13). Im Relativsatz *α ἐκπορεύεται* ist der Sing. regelmässig nach dem neutr. plur. gesetzt, weil die Dreizahl der Geister doch nur den drei Mächten entspricht, von denen die Verführung herkommt, und es sich um keine eigentliche Personifikation einer Mehrzahl handelt. Die Könige der ganzen Erde sind natürlich alle Könige ausserhalb des Römerreichs, die ja v. 12 nur wegen der durch den Euphrat angedeuteten typischen Parallele als Könige des Ostens bezeichnet waren. Hier wird nun bereits gesagt, zu welchem Zweck sie aus dem Maule der drei Gottesfeinde hervorgehen, nämlich um sie zu versammeln zum Kampf des grossen Tages des allmächtigen Gottes. Gemeint ist der Tag der Wiederkunft Christi, dessen Sieg über alle gottfeindlichen, die Gottesgemeinde bedrohenden Mächte später als in einer grossen Entscheidungsschlacht erfolgreich dargestellt wird (19, 19). — v. 15. Die Vorstellung der Wiederkunft Christi und der ihr vorangehenden dämonischen Verführungskünste, denen auch die Gläubigen ausgesetzt sind (Mt. 24, 24), veranlasst den Propheten zur parenthetischen Einschaltung einer Warnung und Verheissung, die in der Form eines direkten Wortes Christi gegeben wird, weil sie sich auf ein überliefertes Weissagungswort desselben gründet. Zu *ερχ. ὡς κλεπτῆς*, vgl. 3, 3 nach Mt. 24, 43, zu *τηρῶν* im Sinne von der Bewahrung vor der Sünde, zu der die Verführung verleitet, Joh. 17, 11 f. I Joh. 5, 18. Da die Gläubigen als in den weissen (unbefleckten) Kleidern der Gerechtigkeit

περιπατή καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ. — 16 καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστὶ Ἀρμαγεδών. — 17 καὶ ὁ ἑβδόμος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν αέρα, καὶ ἐξῆλθεν φωνὴ μεγάλη ἐκ τοῦ ναοῦ ἀπὸ τοῦ θρόνου λέγουσα· γέγονεν. 18 καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί, καὶ σεισμός ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο, ἀφ' οὗ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, τηλικούτος σεισμός οὕτω μέγας. 19 καὶ ἐγένετο ἡ πόλις ἡ μεγάλη εἰς τρία μέρη, καὶ αἱ

wandelnd gedacht sind (vgl. 3, 4), würden sie durch Verführung derselben entkleidet werden und man sehen (βλέπωσιν impersonell, wie 12, 6) ihre Schande (Hos. 2, 11), die in dem Entblößtsein vom christlichen Tugendwandel besteht. — v. 16 kehrt zu der Ausführung der Absicht jener Dämonengeister v. 14 zurück, indem der Ort bezeichnet wird, an den sie die Könige versammeln, weil an ihm jene Entscheidungsschlacht geschlagen wird. Die ausdrückliche Hindeutung auf den hebr. Namen (εφε., wie 9, 11) zeigt, dass das מֶגֶד in seiner hebräischen Bedeutung genommen werden soll. Dem Propheten schwebt der Kampf wider die Gottesfeinde bei Megiddo (Jud. 5, 19) vor, aber es ist nicht seine wirkliche Lokalität genannt, sondern, da eine nach dem Typus jenes Kampfes vorgestellte Entscheidungsschlacht gemeint, versetzt er dieselbe auf einen frei erfundenen Berg Megiddo, d. h. auf ein dem Himmel näher liegendes Plateau, wo die himmlischen Heerscharen den gottfeindlichen Erdenmächten den letzten Kampf anbieten.

v. 17. ἐπὶ τ. αερα) giebt noch nicht das Objekt an, über welches das letzte der 7 Gerichte ergeht, sondern deutet nur an, dass das furchtbare Gewitter, welches in ihm losbricht, erst infolge des Ausgiessens der Zornschale sich in der Luft zusammenzuballen beginnt. Schon dadurch wird dies letzte Gericht, welches die Vision vorführt, als der eigentliche Höhepunkt derselben markiert. Noch mehr dadurch, dass die Stimme aus dem Tempel v. 1, die nun direkt als vom Throne her (vgl. 8, 3) erschallend, also als die Stimme Gottes bezeichnet wird, ruft: es ist geschehen, nämlich was v. 1 befohlen war. Auch die 7. Schale ist ausgegossen, und das letzte der das Endgericht vorbereitenden Gottesgerichte hat nunmehr seinen Lauf. — v. 18. Zu den gangbaren Symbolen göttlicher Gerichte (4, 5) tritt nun noch, wie 8, 5. 11, 19, das Erdbeben, aber ein grosses, wie 6, 12. 11, 13, das nach Dan. 12, 1 in überschwänglichen Worten als ein solches geschildert wird, wie es noch nie dagewesen, seit es einen Menschen auf Erden gab. — v. 19. ἡ πόλις ἡ μεγάλη) absichtsvoll aus 11, 8 wiederholt, kann nur Jerusalem sein. Nur bei völligem Verzicht auf ein einheitliches Verständnis der Apok. kann man verkennen, dass es sich hier um dasselbe grosse Gottesgericht handelt, welches nach der Zeit der Heidenherrschaft über Israel (11, 2), die mit der Trübsalszeit, welche über

πόλεις τῶν ἐθνῶν ἔπεσαν. καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, δοῦναι αὐτῇ τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ. 20 καὶ πᾶσα νῆσος ἔφηνεν, καὶ ὄρη οὐχ εὐρέθησαν. 21 καὶ χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους· καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν Θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης, ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα.

die Heidenchristen kommt (13, 5), identisch ist, also unmittelbar vor dem Ende über Jerusalem hereinbricht (11, 13). Der Vorstellung eines Erdbebens entsprechend wird die Stadt (nicht zerstört, sondern) dreifach zerklüftet, indem, wie Num. 16, 31 f., sich drei Spalten öffnen, in denen, wie 11, 13 geschildert, ein Zehnteil derselben verschwindet und 7000 Menschen umkommen. Jeder Zweifel darüber wird endlich dadurch ausgeschlossen, dass ihr (nicht die übrigen, sondern) die Heidenstädte entgegengestellt werden, die nicht bloss von einem grossen Ruin heimgesucht werden, sondern völlig zusammenstürzen. Aber auch dies ist nur die Einleitung dazu, dass nun auch unter diesen Heidenstädten der grossen Babel (14, 8), die Gott bei der bisherigen Duldung ihrer Frevel vergessen zu haben schien, vor seinem Angesicht gedacht wird. Zu der passivischen Konstruktion des *μνησθῆναι* vgl. Act. 10, 31. Der explikative Inf., welcher sagt, was Gott ihr zu thun gedenkt, weist auf 14, 10 zurück, wonach ihr der Becher des Glutweins seines Zorns gereicht wird. Dass damit die völlige Zerstörung gemeint ist, folgt aus v. 20, wonach das Erdbeben jede der Inseln, auf denen Rom nach 13, 1 liegt, von ihrer Stätte scheucht, und die sieben Hügel, auf denen es nach 17, 9 liegt, verschwinden, so dass die ganze Stadt zusammenstürzen muss. — v. 21 zeigt, wie dies grosse Gottesgericht nicht nur die Stadt selbst, sondern auch ihre Bewohner trifft. Darum tritt zu den andern Gerichtssymbolen hier noch ein grosser Hagel (11, 19), dessen Hagelstücke fast zentnerschwer sind, wie die schwersten Schleudersteine, die man mit Wurfgeschossen schleuderte (vgl. Jos. bell. jud. 5, 6, 3), und der eine grosse Plage über die Menschen bringt. Während der Rest Israels sich infolge dieses letzten Gottesgerichts bekehrt (11, 13), werden die von ihm betroffenen Menschen (die Heiden) nur zu immer ärgerem Lästern auf Anlass (εἰς) dieser Hagelplage bewogen. Von Sinnesänderung, wie v. 9, 11, ist gar nicht mehr die Rede, weil sie angesichts des nun unmittelbar bevorstehenden Endes doch zu spät käme. Dieses Gottesgericht über Babel ist aber dem Seher so sehr in diesem Gesicht die Hauptsache, dass vor dem Ende desselben (19, 1—10) sich, ganz wie Kap. 7 vor dem 7. Siegel und 10, 1 — 11, 14 vor der 7. Posaune, eine Zwischenscene (Kap. 17, 18) einschleibt, welche durchweg der näheren Schilderung dieses Gerichts gewidmet ist.

XVII, 1 καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἐπὶ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἐπὶ φιάλας, καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνῆς τῆς μεγάλης τῆς καθημένης ἐπὶ ὕδατων πολλῶν, 2 μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς. 3 καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι. καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμον τὰ

17, 1. δεῦρο) vgl. Joh. 11, 43. Es gehört zu den die dramatische Spannung steigernden Zügen in der Entwicklung des Gesichts, dass zunächst nicht gesagt wird, welcher der sieben Engel (15, 6) es ist, sondern erst aus seinen Worten erhellt, dass es sich um die nähere Ausführung dessen handelt, was 16, 19ff. nur im Zusammenhange der Plagen der 7. Posaune erwähnt war. Jetzt erst soll dem Propheten gezeigt werden (δείξω, wie 1, 1. 4, 1) das Gericht (κρίμα, wie Joh. 9, 39, doch hier wohl sicher nach Jerem. 51, 9f.) über Babel, d. h. nach der typischen Bildersprache der Apok. über Rom, sofern die Welthauptstadt als Sitz der Gottesfeinde den Namen der Hauptfeindin des ATlichen Gottesreiches trägt. Charakterisiert wird dieselbe nun nach dem schon 14, 8 vorbereiteten Bilde als die weltbekannte grosse Hure, welche, wie Babylon (Jerem. 51, 13), an vielen Wassern ihren Wohnsitz hat. Denn wie Babylon an den Wassern des Euphrat liegt, so ist Rom auf den Inseln des Meeres belegen gedacht (vgl. zu 13, 1. 16, 20). — v. 2. Dass alle Könige der Erde mit ihr Hurerei getrieben, zeigt bereits zweifellos, dass das ἐπόρνευσαν zunächst von der Verleitung zur Abgötterei gemeint ist, die sie mit der Weltmacht getrieben haben (vgl. 14, 8). Mit καὶ ἐμεθύσθ. löst sich hebräischartig die Relativkonstr. auf (statt ἧς ἐκ τ. οἴνου τ. πορν.). Zu dem Bilde von dem berauschenden Wein ihrer Hurerei (Jerem. 51, 7), womit die Welthauptstadt alle Erdbewohner zu der abgöttischen Verehrung des Imperiums, die sie selbst getrieben, verführt hat, vgl. 14, 8. Doch liegt in der breiten Ausmalung dieses Bildes offenbar eine Anspielung an die Unzuchtsünden, zu denen die Weltstadt die sie besuchenden Erdbewohner verführt hat. Der Acc. nach κατοικ., wie Mt. 23, 21 und oft in den Act. statt des gewöhnlichen ἐπι (3, 10. 6, 10), steht einfach, um nicht durch die verschieden bezogenen Praep. ἐπι und ἐκ die Konstr. zu verwirren. — v. 3. ἀπήνεγκέν με) vgl. Lc. 16, 22. Der Prophet wird aufs neue in einen ekstatischen Zustand versetzt (ἐν πνεύματι) zum deutlichen Beweise, dass es sich um eine völlig andere Vision handelt, wie 1, 10. 4, 2, und zwar sieht er sich in demselben in eine Wüste versetzt, deren Kontrast mit der Pracht des Weibes schon auf das furchtbare Schicksal desselben hindeutet. Im Gesicht kann dasselbe natürlich nur als ein Weib bezeichnet werden, dass sich von anderen dadurch unterscheidet, dass es auf einem (ἐπι c. acc., wie 4, 2, im Unterschiede von dem ἐπι c. gen. v. 1) Tiere sitzt, wie es im folgenden be-

ὀνόματα βλασφημίας, ἔχον κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα.
4 καὶ ἡ γυνὴ ἣν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ
κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα
ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ

schrieben. Das Tier trägt das Weib, weil die ganze Herrlichkeit der Welthauptstadt auf dem Imperium beruht und von ihm erhalten wird (vgl. *φερω*ν τ. *παντα* Hebr. 1, 3). Eben darum kann aber nicht durch den Art. auf das Tier in Kap. 13 zurückverwiesen, sondern nur durch seine Beschreibung klar werden, dass es das dorterschienene ist. Schon dass das Weib mit Scharlach bekleidet (*κοκκ.*, wie Mt. 27, 28), deutet auf seine Herrscherqualität. Unzweifelhaft weisen aber die Lästernamen, die hier in erster Linie genannt werden, weil nach v. 2 ja die Hauptstunde der Welthauptstadt die Abgötterei ist, die sie mit dem römischen Imperium getrieben und zu der sie Völker und Könige verführt hat, auf 13, 1 zurück (bem. den Art. vor *ονοματα*). Der Acc. der näheren Bestimmung steht, abweichend von 4, 6, 8, weil die Namen sich ja dort nicht auf dem Tier selbst, sondern auf den Häuptern befinden, und hier nur das gotteslästerliche Wesen des Tieres überhaupt charakterisieren. Endlich mussten die sieben Häupter und zehn Hörner aus 13, 1 genannt werden, weil in diesem Gesichte erst die Deutung dieser dort zunächst einfach der ATlichen Prophetie entlehnten Symbole erfolgen soll. — v. 4 kehrt erst zur Schilderung des Weibes selbst zurück, dessen üppige Pracht das Gewand von Purpur (Lc. 16, 19) und Scharlach (das nicht fehlen kann, weil die Hauptstadt ja mit dem Imperium v. 2 die Welt beherrscht) abbildet. Das *πορφ.* ist neutr. adj., wie 3, 4. Schon die Verbindung des *κεχρυσωμ.* mit *περιβεβλ.* zeigt, dass dasselbe zeugmatisch gedacht ist, indem der Gesamtbegriff des Geschmücktseins nur im Blick auf das folgende *χρυσωμ* spezieller ausgeprägt ist. Bei dem kollektivischen *λιθω τιμω* (I Kor. 3, 12) ist an Edelsteine gedacht, wie sie Ezech. 28, 13 im Schmuck von Tyrus aufgezählt werden. Erst am Schlusse wird der Zug genannt, der die Bezeichnung des Weibes als Hure v. 1 f. veranlasste. Sie hat einen goldenen Becher (vgl. Jerem. 51, 7) in der Hand, der mit götzdienerischen Greueln gefüllt ist. Hier wird also der *οινος* τ. *πορν.* v. 2 direkt auf die Abgötterei gedeutet, die man dort mit dem Imperium treibt, wobei übrigens der Plur. darauf hinweist, dass alle Götzdienererei der ganzen Welt in Rom zusammenströmte, um dann in der Menschenvergötterung des Kaiserkult zu gipfeln. Höchst sinnvoll dient der mit *εχουσα* verbundene Acc. *τα ακαθαρτα* nur zur Charakteristik dessen, was mit dem Wein der Hurerei, den das Weib allen Erdbewohnern kredenzt, verbunden ist, und hier tritt nun klar hervor, wie die Unzuchtünden im eigentlichen Sinne, die dort im Schwange sind, dazu beitragen, die Erdbewohner dorthin zu locken und sie im Rausch der Sinnelust zugleich zu den Greueln ihrer Abgötterei zu ver-

τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς, 5 καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον· Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς. 6 καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα. 7 καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος· διὰ τί ἐθαύμασας; ἐγὼ ἐρῶ σοι τὸ μυστήριον τῆς γυναίκος καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βασιλεύοντος αὐτήν, τοῦ ἔχοντος τὰς ἑπτὰ κεφαλὰς καὶ τὰ δέκα κέρατα. 8 τὸ θῆριον, ὃ εἶδες, ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ μέλλει ἀναβαίνειν

führen. — v. 5. γεγραμμ.) scil. ἡν. Zu ἐπὶ τ. μετωπ. αὐτῆς vgl. 13, 16. Das μυστήριον (1, 20) ist Apposition zu ὄνομα, ein Name, welcher in geheimnisvoller Weise andeutet, wer das Weib ist. Daher wird das grosse Babylon hier näher charakterisiert als die Mutter (Erzeugerin) der spezifisch heidnischen Unzuchtstünden (im eigentlichen Sinne) und der götzendienerischen Greuel der Erde, die von ihr ausgehen. Unmöglich aber kann Rom nur als eine heidnische Stadt wie Babylon charakterisiert werden. Das spezifische tert. comp. muss darum erst in v. 6 folgen. Wie Babylon die Erzfeindin des ATlichen Gottesvolkes war, so sieht Joh. Rom trunken vom Blut der Heiligen, d. h. der Christen. Hier ist die Anspielung auf die Greuel der neronischen Zeit unverkennbar (vgl. 6, 10, 16, 6). Um dieselbe aber zweifellos zu machen, wird noch hinzugefügt das Blut der Zeugen Jesu, wie es die Apostel im spezifischen Sinne sind (vgl. Lc. 24, 48), weil das auf die unter Nero gemordeten Apostel (Paulus und Petrus) hinweist. Zu dem θαύμασαν (13, 3) mit dem subst. verb. vgl. 16, 9. — v. 7. διατί θαύμα.) vgl. Joh. 7, 21. Bem. die Expositionsfrage, wie 7, 13, nur dass hier der Engel keine Antwort abwartet, sondern sofort erklärt, dass er (bem. das betonte ἐγώ) das Geheimnis enthüllen wolle, das der Seher unmöglich enthüllen kann. Es handelt sich bei demselben natürlich in erster Linie um das Weib, das dem Seher v. 3 erschien, sodann aber um das Tier, welches dasselbe trägt, und insbesondere darum, was seine 7 Häupter und 10 Hörner bedeuten. — v. 8. το θῆριον) kann unmöglich, wenn nicht die ganze Bildersprache verwirrt werden soll, der Nero redivivus sein, da ja Nero nachher als eines der gefallenen Häupter erscheint, und der letzte Kaiser mit seinen Helfershelfern nach v. 16 die Welthauptstadt zerstört, während das Tier sie hier trägt. Es ist daher ganz wie Kap. 13 das römische Imperium als Kollektivperson, nur hier nach v. 6 speziell in seiner antichristlichen Qualität, da es ja dem Weibe das Blut der Märtyrer zu trinken gegeben hat. In diesem Sinne war es bereits da, als in den Tagen Neros ihr Blut vergossen ward; aber jetzt ist es, obwohl der Prophet es sieht, nicht da, sofern das wiederhergestellte Imperium, obwohl es angestaunt und angebetet wird (13, 3f.), doch in der Gegenwart diese seine antichristliche Qualität noch nicht zeigt.

ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει· καὶ θανυμασθήσονται οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, βλέπόντων τὸ θηρίον, ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται. 9 ὥδε δ νοῦς δ ἔχων σοφίαν. αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσὶν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθεται ἐπ' αὐτῶν, 10 καὶ βασιλεῖς ἑπτὰ εἰσιν· οἱ πέντε ἔπεσαν; ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὐπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ, ὀλίγον αἰτὸν δεῖ μῆναι. 11 καὶ τὸ θηρίον, ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν,

Ist dies als ein Nichtsein des Tieres gedacht, so ist natürlich das erneute Hervorbrechen derselben in der allgemeinen Christenverfolgung (13, 7) ein Wiederkommen desselben aus dem Abgrund (9, 1), wie es auch 11, 7 nach der Trübsalszeit von 3½ Jahren erwartet wird und dann freilich das sofortige Verderben (ἀπωλ., wie Joh. 17, 12) des Tieres zur Folge hat. Das εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει bildet dem μέλλει αναβ. gegenüber denselben rätselhaften Gegensatz, wie das οὐκ ἔστιν dem ἦν gegenüber. Wie schon jetzt die Erdbewohner über das wiederhergestellte Imperium staunen (13, 3), so wird dann erst recht Staunen sie ergreifen, wenn sein wahres Wesen sich enthüllt, freilich mit Ausnahme der Christen, die nach Kap. 13 von Anfang in dem Tiere das Werkzeug des Satan gesehen haben. Vgl. die Umschreibung der Nichtchristen nach 13, 8, nur mit ὡν statt ον, da von jedem der Gemeinten gilt, dass sein Name nicht im Lebensbuch steht. Das βλέπόντων ist gen. abs. mit zu ergänzendem Subj., wie 1, 15: wenn sie das Tier sehen. Bem., wie das Subj. des abhängigen Satzes in den Hauptsatz als Objekt heraufgenommen ist, wie 13, 16. Das Fut. παρῇσται kann nicht auf das Dasein dessen gehen, der zugleich nicht ist, sondern nur auf die zukünftige Entwicklung des satanischen (antichristlichen) Charakters des Tieres, die selbst die Erdbewohner in Staunen versetzen wird. — v. 9. ὥδε κτλ.) wie 13, 18. Hier beginnt also erst die zeitgeschichtliche Deutung des Propheten, der dies Verständnis hat. Die scheinbare Doppeldeutung der sieben Häupter markiert nur den Weg, wie der Seher zu der Hauptdeutung gekommen ist. Weil die Siebenzahl der (danielischen) Häupter den sieben Hügeln entspricht, auf denen die Welthauptstadt liegt (zu dem ἐν αὐτῶν nach οπου vgl. das ἐκεῖ 12, 6. 14), erkennt derselbe, dass dem römischen Imperium eine Siebenzahl von Königen von Gott bestimmt ist nach v. 10. Die 5 gefallen Häupter sind die Kaiser aus dem Juliergeschlecht: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, das 6. ist Vespasian, in dem das Imperium wiederhergestellt, das ο εἷς und ο ἄλλος geht deutlich auf ihn und seinen Sohn Titus, der noch nicht gekommen ist und, wenn er gekommen sein wird, nur eine kurze Zeit bleiben kann (δεῖ, nach göttlichem Ratschluss, wie 1, 1), da ja das Ende nahe ist. — v. 11 enthält sich erst ganz die apokalyptische Konzeption des Johannes, da in dem zweiten Sohne Vespasians, in Domitian, noch ein

καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτὰ ἐστιν, καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει. 12 καὶ τὰ δέκα κέρατα, ἃ εἶδες, δέκα βασιλεῖς εἰσὶν, οἵτινες βασιλείαν οὐπω ἔλαβον, ἀλλὰ ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς μίαν ὥραν λαμβάνουσιν μετὰ τοῦ θηρίου. 13 οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν, καὶ τὴν δύναμιν καὶ ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν. 14 οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν, καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ

8. im Gesichtskreise des Propheten steht. In diesem ausserhalb der von Gott bestimmten Herrscherreihe stehenden kann er nur die letzte (satanische) Inkarnation des Tieres sehen, in dem sein voller antichristlicher Charakter wieder zur Erscheinung kommt. Nun erst tritt in dem *καὶ αὐτος*, scharf markiert, die Identifizierung des Tieres mit einem (ausserhalb seiner sieben Häupter auftretenden) achten *βασιλεὺς* ein. Da nicht *εἰς ἐκ τ. ἑπτα* steht, kann es nicht heissen: er ist einer von den Sieben, sondern nur: er stammt von ihnen ab. Da dies keine genealogische Notiz ist, kommt nicht in Betracht, dass die Sieben nicht derselben Abstammung sind, denn nicht darauf kommt es an, dass er gleicher Abstammung mit ihnen allen ist, sondern, dass seine Abkunft von (einem von) ihnen gewährleistet, dass er den Charakter des *θηριον* trägt, ja dass dieses in ihm personifiziert werden kann. Von ihm gilt also, was v. 8 von dem aus dem Höllenabgrund aufsteigenden Tier gesagt ist, dass es sofort ins Verderben fährt. — v. 12 folgt nun die Deutung der 10 Hörner, die nach 13, 1. 17, 3 noch ein ungelöstes Rätsel bildeten, nach Dan. 7, 24. Das *οἵτινες* (1, 7) motiviert, weshalb sie, obwohl auch Könige, nicht auch durch Häupter (v. 10) symbolisiert sind, dadurch, dass sie noch nicht Königsherrschaft (im Sinne von Joh. 18, 36) empfangen haben, aber eine königgleiche Macht für kurze Zeit (eine Stunde) empfangen mit dem Tiere. Der Prophet denkt, dass in der gegen den siebenten Kaiser ausbrechenden Revolution die Statthalter der Provinzen (bem. die runde Zehnzahl) sich selbständig machen werden. — v. 13. So lange dieselben, wie in den Zeiten des Interregnums, sich gegenseitig zerfleischen, bleiben sie machtlos; ihre Bedeutung beginnt erst, wenn sie, durch göttliche Machtwirkung (vgl. v. 17) einerlei Sinnes geworden, ihre Macht und Gewalt dem im 8. Kaiser inkarnierten Tiere übertragen, also unter seiner Führung den Kampf gegen den 7. von Gott bestimmten Herrscher beginnen. — v. 14 zeigt, wie der spezifische Feind, mit dem diese antichristlichen Mächte den Kampf beginnen, das Lamm ist, das sie durch die letzte grosse Christenverfolgung zu besiegen trachten. Während aber das Tier, das nach 13, 7 mit den Heiligen kämpft, die ihm noch gewährte Zeit von 3½ Jahren hindurch sie besiegt, werden diese sofort vom Lamme besiegt (vgl. v. 8. 11), weil es der Herr der Herren (Deut. 10, 17) und der König

πιστοί. 15 καὶ λέγει μοι· τὰ ὕδατα ἃ εἶδες, οὗ ἡ πόρνη κάθηται, λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι. 16 καὶ τὰ δέκα κέρατα, ἃ εἶδες, καὶ τὸ θηρίον, οὗτοι μισήσουσιν τὴν πόρνην, καὶ ἡρημωμένην ποιήσουσιν αὐτὴν καὶ γυμνήν, καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται, καὶ αὐτὴν κατακαύσουσιν ἐν πυρὶ· 17 ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ, ἄχρι τελεσθῆσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ. 18 καὶ ἡ γυνή, ἣν εἶδες, ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλείων τῆς γῆς.

XVIII, 1 μετὰ ταῦτα εἶδον ἄλλον ἄγγελον καταβαίνοντα

der Könige ist (2 Makk. 13, 4). Mit ihm verbündet sind die Berufenen und Auserlesenen (im Sinne von Mt. 22, 14), die darum als die treugebliebenen (2, 10) charakterisiert werden. Der Sieg des Lammes ist ihr Sieg; denn um sie von ihren Feinden zu befreien, zieht das Lamm gegen dieselben zu Felde. — v. 15. καὶ λέγει) nimmt die v. 9 unterbrochene Rede des Engels wieder auf, um die Wasser v. 1 nach Jes. 8, 7. Jerem. 47, 2 auf die verschiedensten Völker zu deuten und so Rom als die Weltherrscherin darzustellen. — v. 16. τ. δέκα κερ.) Hier erst wird ganz klar, dass die Hörner v. 12 die Provinzialstatthalter sind, die sich gegen den in Rom herrschenden 7. Kaiser empören, aber ihre Macht auf den 8. Kaiser übertragen (v. 13. 17) und, um ihn an die Stelle des 7. zu setzen, gegen Rom ziehen, das, weil es an seinem Kaiser festhält, von ihnen gehasst wird. Sie werden die Stadt zur Wüste machen (vgl. zu v. 3), indem sie die ganze Bevölkerung töten, und aller ihrer Herrlichkeit entblößen, indem sie die Stadt plündern. Der bildliche Ausdruck, wonach sie ihr Fleisch (eig. ihre Fleischteile, vgl. Jak. 5, 3) fressen werden (vgl. Psal. 27, 2. Mich. 3, 2f.), geht im Parallelismus auf die Bevölkerung, wie das zweite Parallelglied auf die geplünderte Stadt, die sie mit Feuer verbrennen werden. — v. 17 hebt hervor, wie dies ein Gottesgericht über Rom ist, sofern Gott selbst ihnen ins Herz gegeben hat, seinen Rat auszuführen und (zu diesem Behuf) einen Rat zu fassen und ihre Königsherrschaft auf das Tier zu übertragen, bis die Worte Gottes (d. h. die Weissagung vom Gericht über Babel und von der letzten grossen Christenverfolgung) vollendet sind (τελεσθ., wie 15, 8). — v. 18 deutet nun direkt das Weib auf die grosse Stadt, welche Königsherrschaft über die Könige der Erde hat, d. h. auf die Welthauptstadt Rom.

18, 1. μετὰ ταῦτα) nämlich nach dem Gesicht, in welchem der Prophet das Weib in der Wüste sah (17, 1), das ihn der Schalenengel als das zur Wüste gewordene Rom (17, 16. 18) erkennen lehrte, sieht er einen andern Engel vom Himmel herabsteigen. Dass er eine grosse Vollmacht

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα ἑξουσίαν μεγάλην, καὶ ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ. 2 καὶ ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ λέγων· ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, καὶ ἐγένετο κατοικητήριον δαιμονίων καὶ φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου καὶ μεμισημένον, 3 ὅτι ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκαν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ' αὐτῆς ἐπόρνευσαν, καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνους αὐτῆς ἐπλούτησαν. — 4 καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· ἐξέλθατε, ὁ λαός μου, ἐξ αὐτῆς, ἵνα μὴ συνκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς, καὶ ἐκ τῶν πληγῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε, 5 ὅτι ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνη-

hat, charakterisiert ihn als einen Engel höherer Ordnung, wie der *αγγ. ισχ.* 10, 1, weshalb auch der Glanz der göttlichen Herrlichkeit (vgl. *Ezech.* 43, 2), in dem er erscheint, so gross ist, dass die ganze Erde davon erleuchtet wird (*εφωτ.*, wie *Joh.* 1, 9), weil alle ihre Bewohner darauf aufmerksam werden sollen. — *v. 2. ἐκραξεν εν*) wie 14, 15. Was der Prophet den Engel mit starker Stimme verkündigen hört, damit alle Welt es höre, wird also einst, wenn dies Gottesgericht sich vollzogen hat, als eine Botschaft durch alle Lande gehen. Zu *επεσεν επεσεν βαβ. η μεγ.* vgl. 14, 8, nur dass hier mit bezug auf 17, 3. 16 die Schilderung angeschlossen wird, wie die Stadt zur Wüste geworden ist. Als solche ist sie nach *Jes.* 13, 19—22 eine Wohnstätte von Dämonen geworden und eine *φυλακη* (weil dieselben nur ungern dort ihren Aufenthalt haben nach *Mt.* 12, 43) jedes unreinen Geistes (vgl. 16, 13) und jedes unreinen und verhassten Vogels, wie sie gern in Trümmern hausen, wobei wohl namentlich *Jes.* 34, 11. 14 dem Verf. vorschwebt. — *v. 3. εκ τ. οινου κτλ.*) wie 14, 8, nur mit dem Plur. bei *τα εθνη*, wie 11, 18. 15, 4. Daran schliesst sich, wie 17, 2, dass die Könige der Erde mit ihr gehurt haben und die Kaufleute der Erde aus der Vollkraft (*δυναμ.*, wie 1, 16) ihrer Üppigkeit (*στρην.*, wie *II Reg.* 19, 28), zu deren Befriedigung sie die Kostbarkeiten der ganzen Welt bedurfte (vgl. *Ezech.* 27, 9—25), reich geworden sind. — *v. 4. εκ του ουρανου*) Gemeint ist die Stimme Christi, wie 10, 4. 14, 13, welcher den Untergang Roms für ein gerechtes Gottesgericht erklärt und daher sein Volk (vgl. *Tit.* 2, 14), wie einst aus dem Gericht über Israel (*Mt.* 24, 16ff.), aus der dem Verderben geweihten Stadt auszugehen auffordert nach Analogie von *Jerem.* 51, 45. Zu dem Plural bei dem Kollektiv *λαος* vgl. *Joh.* 6, 22. 24. 12, 12f. 18. Blieben sie in der Stadt, so würden sie, freiwillig oder gezwungen, mit teilnehmen an ihren Sünden und Anteil empfangen an den sie treffenden Plagen. Zu dem partitiven *εκ* vgl. dasselbe bei *διδοναι* *I Joh.* 4, 13. — *v. 5. εκολληθησαν*) wie *Baruch* 1, 20:

μόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς. 6 ἀπόδοτε αὐτῇ ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκεν, καὶ διπλώσατε τὰ διπλᾶ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς· ἐν τῷ ποτηρίῳ ᾧ ἐκέρασεν κεράσατε αὐτῇ διπλοῦν· 7 ὅσα ἐδόξασεν ἑαυτὴν καὶ ἐστρηνίασεν, τοσοῦτον δότε αὐτῇ βασι-
 νισμὸν καὶ πένθος. ὅτι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς λέγει, ὅτι κάθηναι
 βασίλισσα, καὶ χήρα οὐκ εἰμί, καὶ πένθος οὐ μὴ ἴδω, 8 διὰ
 τοῦτο ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἤξουσιν αἱ πληγαὶ αὐτῆς, θάνατος καὶ
 πένθος καὶ λιμός, καὶ ἐν πυρὶ κατακαυνθήσεται, ὅτι ἰσχυρὸς
 κύριος ὁ θεὸς ὁ κρίνας αὐτήν.

9 καὶ κλαύσουσιν καὶ κόψονται ἐπ' αὐτήν οἱ βασιλεῖς τῆς
 γῆς, οἱ μετ' αὐτῆς πορνεύσαντες καὶ στρηνιάσαντες, ὅταν βλέ-
 πωσιν τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς, 10 ἀπὸ μακρόθεν
 ἐστηκότες διὰ τὸν φόβον τοῦ βασιανισμοῦ αὐτῆς, λέγοντες·

zusammengeballt sind ihre Sünden zu einem Haufen, der bis zum Himmel reicht (vgl. Ezech. 9, 6), und Gott hat gedacht (vgl. 16, 19) ihrer Ungerechtigkeiten. — v. 6. ἀποδοτε) fordert die Strafvollstrecker Gottes (17, 17) auf, ihr zu vergelten nach dem Schema der Äquivalenz (wie Jerem. 50, 15), zu deren Ausdruck, was sie an andern gethan, ebenfalls als ein ἀποδιδ. bezeichnet wird. Doch wird hier das Strafmass verdoppelt, was dadurch noch im Ausdruck verstärkt wird, dass an Stelle des ἀποδοτε das διπλώσατε tritt: verdoppelt ihr das Doppelte (an Strafe) nach ihren Werken, was dann bildlich so ausgedrückt wird: in den Becher, den sie gemischt hat (durch ihre Sünden), mischt ihr ein Doppeltes (an Strafe). — v. 7 malt in anderer Form die über sie kommende Vergeltung: wieviel sie sich selbst verherrlicht und Üppigkeit getrieben hat (εστρην., Verb. zu στρηνος v. 3), soviel gebt ihr Qual und Jammer. Ihr Selbstruhm wird geschildert in Anlehnung an Jes. 47, 7f.: weil sie spricht in ihrem Herzen: ich sitze da als eine Königin, und eine Witwe bin ich nicht, und Jammer werde ich niemals sehen. — v. 8. διὰ τοῦτο) geht auf οτι zurück: darum werden kommen an einem Tage (vgl. Jes. 47, 9) ihre Plagen (v. 4): Tod und Jammer und Hungersnot. Zu ἐν πυρὶ κατακ. vgl. 17, 16, zu ἰσχυρός Jerem. 50, 34: stark und daher mächtig genug, sein Gericht auszuführen, ist Gott, der ihr das Urteil gesprochen hat.

v. 9 beginnt die Schilderung von der Wirkung der Katastrophe auf die Erdbewohner in prophetischer Rede. Zu der Klage der Könige vgl. Ezech. 26, 16f., zu κοψ. ἐπ' αὐτήν 1, 7. Hier tritt zu dem μετ' αὐτ. πορν. (v. 3) das στρηνιάσ. (v. 7), so dass auch hier die Stadt sie nicht nur zur Abgötterei, sondern auch zu üppigem (schwelgerischem) Leben verführt hat (vgl. zu 17, 4). — v. 10. ἀπο μακρόθεν) eine besonders bei Mc. (vgl. 5, 6) häufige Abundanz; sie stehen von fern aus Furcht (δια τ. φοβ., wie Joh. 7, 13. 19, 38. 20, 19), von ihrer Qual mitergriffen zu werden, und rufen

οὐαὶ οὐαὶ, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, Βαβυλὼν ἡ πόλις ἡ ἰσχυρά, ὅτι
 μιᾷ ὥρᾳ ἤλθεν ἡ κρίσις σου. — 11 καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς
 κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ' αὐτήν, ὅτι τὸν γόμον αὐτῶν
 οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι, 12 γόμον χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθου
 τιμίου καὶ μαργαριτῶν καὶ βυσσίνου καὶ πορφύρας καὶ σιρικῶς
 καὶ κοκκίνου, καὶ πᾶν ξύλον θύϊνον καὶ πᾶν σκευὸς ἐλεφάν-
 τινος καὶ πᾶν σκευὸς ἐκ ξύλου τιμιωτάτου καὶ χαλκοῦ καὶ σι-
 δήρου καὶ μαρμάρου, 13 καὶ κιννάμωμον καὶ ἄμωμον καὶ θυμιά-
 ματα καὶ μύρον καὶ λίβανον καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον καὶ σμιδάλην
 καὶ σῖτον καὶ κτήνη καὶ πρόβατα, καὶ ἵππων καὶ ρεδῶν καὶ
 σωματίων, καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων. [14 καὶ ἡ ὀπίωρα σου τῆς
 ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ, καὶ πάντα τὰ λιπαρὰ
 καὶ τὰ λαμπρὰ ἀπώλετο ἀπὸ σοῦ, καὶ οὐκέτι αὐτὰ οὐ μὴ εἰρή-

das Wehe über die grosse Stadt (17, 18), die hier zugleich als die starke bezeichnet wird, um im schärfsten Kontrast damit hervorzuheben, wie in einer Stunde (bem. das im Evang. etwa 25 mal vorkommende ὥρα) ihr Gericht sie ereilt hat. — v. 11 folgen auf die Könige die Kaufleute der Erde, wie v. 3; doch vgl. auch Ezech. 27, 36. Statt des Fut. v. 9 tritt das Präsens ein, das sie lebendig in ihrer Trauerklage vergegenwärtigt, und statt des *κοινοῦνται* das *πενθοῦσιν ἐπ' αὐτήν*: weil ihre Schiffsladung (Act. 21, 3) niemand mehr kauft. Die Welthauptstadt allein hat so viel gekauft, dass es ohne sie gar keinen Markt mehr zu geben scheint. — v. 12 zählt den Inhalt der Schiffsladung im Gen. auf. Zu dem Gold, womit das Weib 17, 4 geschmückt war, tritt das Silber, zu Purpur und Scharlach feinste Leinen- (*βυσσ.*, wie Lc. 16, 19) und Seidenstoffe. Dann folgt statt des von *γομόν* abhängigen Gen. der damit parallele Acc.: jede Art von wohlriechendem Cedernholz und jede Art von Elfenbeingerät und jegliches Gerät aus kostbarstem Holz, Erz, Eisen und Marmor. — v. 13 folgen Zimmet und Haarsalbe, Rauchwerk (5, 8. 8, 3f.), Salböl (Joh. 12, 3. 5) und Weihrauch (Mt. 2, 11), Wein und Öl (vgl. 6, 6), feinstes Weizenmehl und Weizen, Lastvieh und Schafe. Mit *κ. ἵππων* kehrt der von *γομόν* abhängige Genit. zurück, um zu bezeichnen, dass Pferde und Wagen mit ihrer Bemannung (*σώματα*) hier nur als Schiffslast in Betracht kommen, während die *ψυχ. ἀνθρ.* (Ezech. 27, 13), d. h. die Sklaven wieder im Acc. stehen, da sie doch nicht als blosser Schiffslast bezeichnet werden konnten. — v. 14 unterbricht so offenbar den Zusammenhang, dass er nur durch eine alte Transposition hierher gekommen sein kann. — *σοῦ* gehört nach der Wortstellung zu *τ. ἐπιθ.*, das dann seinerseits durch *τ. ψυχῆς* näher bestimmt wird: das Obst, daran du deine Seelenlust hattest, ist von dir gewichen, und alles Fette (*λιπαρ.*, wie Jes. 30, 23, wohl von Leckerbissen aller Art) und Glänzende ist zu Grunde gegangen von dir hinweg (*ἀπώλ.*

σουσιν.] 15 οἱ ἔμποροι τούτων, οἱ πλουτήσαντες ἀπ' αὐτῆς, ἀπὸ μακρόθεν στήσονται διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς κλαίοντες καὶ πενθοῦντες, 16 λέγοντες· οὐαὶ οὐαὶ, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἡ περιβεβλημένη βύσσινον καὶ πορφυροῦν καὶ κόκκινον καὶ κεχρυσωμένη ἐν χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ὅτι μὴ ὥρα ἡρημώθη ὁ τοσοῦτος πλοῦτος. — 17 καὶ πᾶς κυβερνήτης καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων καὶ ναῦται καὶ ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται, ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν 18 καὶ ἔκραζον βλέποντες τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς, λέγοντες· τίς ὁμοία τῇ πόλει τῇ μεγάλῃ; 19 καὶ ἔβαλον χοὺν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, καὶ ἔκραζον κλαίοντες καὶ πενθοῦντες, λέγοντες· οὐαὶ οὐαὶ, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἐν ἣ ἑπλούτησαν πάντες οἱ ἔχοντες τὰ πλοῖα ἐν τῇ θαλάσῃ ἐκ τῆς τιμότητος αὐτῆς, ὅτι μὴ ὥρα ἡρημώθη. 20 εἰφραίνου ἐπ' αὐτῇ, οὐρανὲ καὶ οἱ ἄγιοι καὶ οἱ

απο, wie Psal. 142, 5), und nicht mehr wird man es je in dir finden (ευρησ. impersonell, wie 12, 6). — v. 15. οἱ εμπ. τούτων) kann nur auf die v. 12f. aufgezählten Gegenstände gehen und schliesst daher v. 14 unbedingt aus. Das απο μακροθεν κτλ. kehrt im Parallelismus zu v. 10 zurück. — v. 16. η περιβεβλ. κτλ.) vgl. 17, 4, weil die Kostbarkeiten, womit sie geschmückt, zu denen gehören, über deren mangelnden Absatz die Kaufleute v. 11f. klagten. Zu dem κεχρυσ. κτλ. vgl. 17, 4, nur dass es hier mit dem hebraistischen εν verbunden wird, zu μια ωρα v. 10, zu ηρημωθη 17, 16: verwüstet ward der so grosse Reichtum. — v. 17. και πας κυβερνητης κτλ.) nach Ezech. 27, 27ff. Zu den Steuerleuten (Act. 27, 11) treten alle, welche nach bestimmten Hafenplätzen fahren (vgl. Act. 27, 2), alle Schiffsleute überhaupt (ναυτ., wie Act. 27, 27) und wieviel irgend auf dem Meer ihr Gewerbe treiben, wozu auch die Fischer gehören. In dem εστησαν geht die bisherige Darstellungsform im Fut. v. 9. 15 über in die Schilderung dessen, was infolge des Untergangs der Stadt geschah (vgl. 11, 11). — v. 18. και εκραζον) Das Imperf. entspricht der intendierten Schilderung, für die das εστησαν nur die Unterlage bildet. Wie sie den Rauch ihres Brandes erblicken (v. 9), rufen sie: wer ist der grosse Stadt gleich? In dem an 13, 4 erinnernden Ausruf liegt eine bittere Ironie, sofern auch in dem Schicksal, das diese grosse Stadt trifft, niemand ihr gleich ist. — v. 19. εβαλον) sie warfen zum Zeichen ihrer Trauer Staub auf ihre Häupter (vgl. Ezech. 27, 30). Mit dem εκραζον kehrt die Rede zur Schilderung zurück. In der grossen Stadt wurden reich, die die Schiffe auf dem Meere haben, aus (πλ. εκ, wie v. 3) ihrer Kostbarkeit, sofern der v. 12f. geschilderte Reichtum dorthin verschifft und dort teuer verkauft wurde. Bem. den tragischen Abschluss, wie v. 16. — v. 20 beschliesst diese Schilderung mit dem Ausdruck des entgegengesetzten Ge-

ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται, ὅτι ἔκρινεν ὁ θεὸς τὸ κρίμα ὑμῶν ἐξ αὐτῆς.

21 καὶ ἦρεν εἰς ἄγγελος ἰσχυρὸς λίθον ὡς μυλικὸν μέγαν, καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν θάλασσαν, λέγων· οὕτως ὀρμηματι βληθήσεται Βαβυλὼν ἡ μεγάλη πόλις, καὶ οὐ μὴ εὔρεθῇ ἔτι. 22 καὶ φωνὴ κιθαρωδῶν καὶ μουσικῶν καὶ αὐλητῶν καὶ σαλπιστῶν οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ πᾶς τεχνίτης πάσης τέχνης οὐ μὴ εὔρεθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ μύλου οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, 23 καὶ φῶς λύχνου οὐ μὴ φάη ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, [v. 14], ὅτι ἔμποροί σου ἦσαν οἱ μεγιστάνες τῆς γῆς, ὅτι ἐν τῇ φαρμακίᾳ σου ἐπλανή-

fühls, welches die Katastrophe im Himmel und bei den Gläubigen hervorruft. Beim Himmel ist, wie 12, 12, an seine Bewohner gedacht. Zu den Heiligen, d. h. den Christen überhaupt, treten mit *καὶ* (vgl. 1, 7: und insbesondere) die Apostel und Propheten, die nach 16, 6. 17, 6 am meisten von ihrer Blutgier gelitten haben. Sie jubeln, weil Gott das um ihretwillen ergangene Gericht (17, 1) an ihr vollzogen hat. Das *κρίνειν* ist mit *εκ* konstruiert (vgl. Psal. 119, 84), wie sonst *εκδικεῖν*.

v. 21. εἰς ἀγγ. ισχ.) Seine Stärke war so gross, dass einer genügte, um den Stein, der so schwer war, wie ein grosser Mühlstein (μυλ. scil. λίθον), zu heben. Die an Jerem. 51, 63 f. erinnernde symb. Handlung stellt nochmals den plötzlichen und vernichtenden Schlag dar, der der Rom trifft. — ὀρμηματι) vgl. I Makk. 4, 8: so wird im plötzlichen Ansturm niedergeworfen Babylon, die grosse Stadt, und sie wird nie mehr gefunden werden, weil sie gänzlich vernichtet ist, was v. 22 nach Ezech. 26, 13 weiter ausgeführt wird: und kein Laut von Zitherspielern und Musikern, von Flötenspielern und Posaunenbläsern, d. h. kein festlich froher Ton soll ferner in dir gehört werden; und jeder Künstler, von welcher Art von Kunst es sei, soll nicht mehr in dir gefunden werden, weil nichts, was zum Schmuck des Lebens gehört, in ihr mehr seine Stätte findet. Aber auch das Geräusch des alltäglichen Lebens (vgl. den Laut der Mühle Jerem. 25, 10 im Urtext) verstummt. — v. 23. καὶ φως λυχνου κτλ.) Nachbildung von Jerem. 25, 10: das Licht der Lampe scheint in dir niemals mehr, und die Stimme des Bräutigams und der Braut (der Ausdruck der höchsten Lebensfreude) wird nie wieder in dir gehört werden. Nur hinter diesen Worten kann v. 14 gestanden haben; er muss früh ausgefallen und, statt vor *οτι ἔμποροι σου*, vor *οι ἔμποροι τούτων* fälschlich restituirt sein. — *οι ἔμποροι σου κτλ.*) nach Jes. 23, 8: denn deine Kaufleute waren die Magnaten (6, 15) der Erde, weil sie durch den Handel, den sie mit ihr trieben, zu fürstlichem Reichtum gelangt waren. Das zweite *οτι* nimmt das erste auf: weil durch deine Zauberei (9, 21), hier

ᾠησαν πάντα τὰ ἔθνη, 24 καὶ ἐν αὐτῇ αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων εὐρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς.

XIX, 1 μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, λεγόντων· ἀλληλουῖα, ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, 2 ὅτι ἀληθινὰ καὶ δίκαια αἱ κρίσεις αὐτοῦ, ὅτι ἔκρινεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην, ἣτις ἔφθαιρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς, καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς. 3 καὶ δεύτερον εἶρηκαν·

im Sinne von Verführungskünsten, alle Heiden verführt sind (πλαν., wie Joh. 7, 47). — v. 24 nennt schliesslich die Hauptschuld, die Babel nach 17, 6 auf sich geladen hat, sofern noch von dem *οτι* v. 23 abhängig gesagt wird, dass in ihr Blut von Propheten und Heiligen gefunden ward. Hier stehen die Propheten voran, weil es sich nur um den Frevel handelt, der an den Gottgesandten schlechthin verübt ward. Das *παντων τ. εσφαγμ. επι τ. γης* ist hinzugefügt nach dem Grundsatz Mt. 23, 35, sofern auf dem Höhepunkt des Frevels zugleich alles je vorher vergossene Blut gerächt wird.

19, 1—10. — *μετα ταυτα*) leitet die Feier der Katastrophe im Himmel ein, die den Abschluss des Gesichtes bildet. Noch einmal erhellt daraus, wie den Hauptinhalt desselben der Untergang Roms als die letzte der sieben Plagen bildet, die zugleich der Anfang des Endes ist. Der Seher hört laute Stimmen erschallen, er weiss nicht, von wem sie herühren, er kann sie nur ihrer Stärke nach beschreiben, es ist, wie wenn eine grosse Menge im Himmel laut wird. Das *λεγοντων* ist ad syn. auf *οχλου* bezogen, wie Joh. 12, 12, aber zugleich dieselbe missbräuchliche Attraktion, wie 4, 1, da er ja nicht eine Volksmenge, sondern die Stimme reden hört. Zum Halleluja vgl. Psal. 104, 1. 105, 1. Wie nach der ersten Besiegung des Satan durch den Messias (12, 10), so wird jetzt, wo mit dem Sturz der Welthauptstadt das Signal gegeben ist zum letzten Siege über seine Werkzeuge, gepriesen, dass die Errettung der Gläubigen unsers Gottes ist, so dass er sie jeden Augenblick herbeiführen kann, sowie seine Herrlichkeit und Macht, die bisher durch den Glanz und die Machtübung seiner Feinde verdunkelt und geschmälert schien. — v. 2. *οτι αληθιναι πηλ.*) vgl. 16, 7 und zu dem parallelen *οτι* 18, 23. Das letzte dieser in den sieben Zornschalen geschilderten Gerichte ist eben das Gericht über die grosse Hure (17, 1), welches das motivierende *ητις* (1, 7) wieder, wie 18, 23 f., darauf zurückführt, dass sie die Erde verderbe (im sittlichen Sinne, vgl. Jerem. 51, 25) durch ihre Götzendienerei, und dass das Blut der Gottesknechte (im allgemeinen, wie im speziellen Sinn) von ihrer Hand gefordert werden musste. Zum Ausdruck vgl. II Reg. 9, 7. — v. 3. *ειρηκαν*) vgl. 7, 14. Der Plur. geht ad syn. auf die Sänger, deren Stimme Joh. v. 1 ver-

ἀλληλούϊα, καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 4 καὶ ἔπεσαν οἱ πρεσβύτεροι οἱ εἴκοσι τέσσαρες καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, καὶ προσεκύνησαν τῷ Θεῷ τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ, λέγοντες· ἀμήν ἀλληλούϊα. 5 καὶ φωνὴ ἀπὸ τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν λέγουσα· αἰνεῖτε τῷ Θεῷ ἡμῶν, πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ καὶ οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι. 6 καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καὶ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν, λέγοντες· ἀλληλούϊα, ὅτι ἐβασίλευσεν κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ. 7 χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιωμεν, καὶ δώσομεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν

nahm, und ihr zweites Halleluja bildet gleichsam die Antistrophe zum ersten. Daher knüpft das *καὶ* auch an die Begründung des ersten an. — ο καπνος αυτης) wie 18, 9. 18, daher ist das *αναβαινει* κτλ. nicht Parallele von 14, 11, sondern Ausdruck für die Unwiderruflichkeit des Untergangs nach Jes. 34, 10. — v. 4. Ganz wie 11, 16 (im Abschluss des 3. Gesichts) wird der Lobgesang der himmlischen Stimmen durch die 24 Ältesten aufgenommen, denen sich hier, wie 5, 8, die 4 Lebewesen zugesellen. Indem sie den auf dem Thron Sitzenden anbeten, versiegeln sie den Lobgesang durch das Amen, Halleluja aus Psal 106, 48. — v. 5. Die Stimme vom Throne her kann nur die Stimme Christi sein, der auch 3, 12 Gott als seinen Gott anredet, vgl. Joh. 20, 17. Das *αἰνεῖτε τῷ θ.*, wie Jerem. 20, 13, ist wohl als Übersetzung des *ἀλληλουῖα* (vgl. I Chron. 16, 36) gedacht und richtet sich zunächst an alle Gottesknechte (im engeren Sinne), wie Psal. 134, 1, im Himmel und auf Erden, und dann an alle Gottesfürchtigen auf Erden, gross und klein (vgl. 11, 18. 13, 16). — v. 6 bringt die Antwort auf diese Aufforderung, die, da die nach v. 2 gepriesene Gottesthat zunächst nur im Himmel offenbar ist, natürlich nur von den Gottesknechten im Himmel ausgehen kann. Aber der Prophet weiss wieder, wie v. 1, nicht, von wem sie ausgeht, sondern hört sie nur erschallen, wie eine Stimme einer grossen Menge (v. 1) und eine Stimme vieler Wasser und starker Donner (vgl. 14, 2). Das *λέγοντες* ist ganz strukturlos, wie 11, 1. Das dem *αἰν. τ. θ.* v. 5 entsprechende Halleluja wird hier, wie 11, 17, dadurch begründet, dass der allmächtige Gott nach dem Sturz der Welthauptstadt, in dem von vorn herein der Sieg über alle Gottesfeinde als entschieden angesehen wird, seine alleinige Herrschaft angetreten hat. Damit aber ist die letzte Vollendung gekommen, zu der auch dies Gesicht an seinem Ende führt, wenn sie auch erst im Himmel gefeiert wird. — v. 7. *χαίρ. κ. αγαλλ.*) wie Mt. 5, 12. Das *καὶ δώσομεν* bezeichnet, was sie auf Grund dieser jubelnden Freude thun wollen, nämlich Gott die Ehre geben (4, 9), der durch seine Gerichtsthat der seligen Endvollendung Bahn gemacht hat. Dieselbe erscheint hier, wie Mt. 22, 2, als die Hochzeit, d. h. die volle Vereinigung des Messias mit seiner Gemeinde. Wo und wie die-

δ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ξαντήν, 8 καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάλῃται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν. τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν. 9 καὶ λέγει μοι· γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι. καὶ λέγει μοι· οὔτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ τοῦ Θεοῦ εἰσίν. 10 καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῇ. καὶ λέγει μοι· ὄρα μὴ· σὺνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ Θεῷ προσ-

selbe sich vollzieht, wird erst im letzten Gesicht enthüllt werden. Aber schon hier erhellt, dass es eine Gemeinde auf Erden giebt, die, wie einst Israel das Weib Jehovas war, das Weib des Messias (η γυνή, wie Mt. 1, 20 nach Gen. 29, 21. Deut. 22, 24 von der zum Weibe bestimmten verlobten Braut) ist und sich zur vollen Vereinigung mit ihm bereitet hat, weil sie in den letzten Kämpfen mit den Gottesfeinden ihm die Treue bewahrte. — v. 8. *ἵνα περιβαλεῖται* vgl. Joh. 5, 36. Das Objekt ist zugleich Subj. des Hauptsatzes. Das glänzend reine Byssusgewand, das ihr gegeben wird, ist, wie 3, 4 f. (vgl. auch 4, 4), die göttliche Anerkennung ihrer Gerechtigkeit, durch die sie zur Hochzeit geschmückt wird. So wird es (vgl. 5, 8) von dem Seher selbst gedeutet. Dann aber können die *δικαιώματα* der Heiligen (anders als 15, 4, wo sie ja von Gott ausgesagt werden) nur im Sinne von Röm. 5, 16. 18 die Rechtssprüche sein, durch welche Gott die Rechthaten der Heiligen anerkennt, ihre Rechtfertigung. — v. 9. *καὶ λέγει μοι* ad syn. auf den bezogen, von dem das weisse Kleid gegeben wird, vgl. 11, 1. Dass es ein Engel ist, erhellt erst aus dem Folgenden. Hier kommt es nur auf den Befehl zum Schreiben an, der, wie 14, 13, vor einer Seligpreisung gegeben wird. Die zum Hochzeitsmahl des Lammes Berufenen sind die gerechtfertigten Glieder der Gemeinde, die als Ganzes v. 7 seine Braut war (vgl. die *πῦρις* und ihre Kinder in II Joh.). — *καὶ λέγει μοι* von dem Befehl gesondert, weil es sich darum handelt, die Worte, die er schreiben soll, als die wahrhaftigen (wirklichen) Gottesworte zu bezeugen (*οἱ ἀληθινοί*, vgl. Joh. 4, 37), sofern Gott selbst dem Engel die Worte der Seligpreisung in den Mund gelegt hat. — v. 10. Da bisher alle Aufforderungen zum Schreiben (vgl. noch 14, 13) von Christo ausgingen, und diese Bezeugung eines Gotteswortes erst recht eine *μαρτυρία Ἰησοῦ* zu sein schien, will der Prophet den zu ihm Redenden, weil er ihn für Christus hält, anbeten. Zu *ὄρα μὴ* erg. *ποιήσης*; siehe zu, dass du es nicht thuest, vgl. Mt. 8, 4. Der Engel, als welcher sich der Redende zu erkennen giebt, ist nur der Mitknecht des Propheten und seiner Brüder, die, wie alle wahren Gottesknechte, das Zeugnis Jesu haben (vgl. 6, 9. 12, 17). Auch die Seligpreisung, die er den Propheten schreiben hiess (v. 9), stammt ja aus dem Zeugnis Jesu, der selbst (in dem Gleichnis Mt. 22) die Berufung zum Hochzeitsmahl des Sohnes als die höchste Selig-

κύνησον. ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.

11 Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον. καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν πιστὸς καλούμενος καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. 12 οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλόξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα

keit dargestellt hat, und seine Worte sind alle wahrhafte (wirkliche) Gottesworte (vgl. Joh. 3, 34). — *ἡ γὰρ μαρτ. πτλ.* Auch wenn Johannes im prophetischen Geiste einen Engel reden hört, ist es doch nur das Zeugnis Jesu, das der Geist der Prophetie ihm durch denselben vermittelt in Befehl und Aussage (vgl. die beiden *λεγει μοι* v. 9); der Engel als solcher wird dadurch nichts Höheres als ein Knecht Gottes und Christi. Daher das *γαρ*.

v. 11 beginnt das 6. Gesicht (19, 11 — 20, 15) von der Wiederkunft Christi und dem tausendjährigen Reich. — *τον οὐρα ν. ἠνεωγμ.* wie 4, 1 (vgl. 11, 19. 15, 5), zeigt ohne Zweifel, dass hier ein neues Gesicht beginnt. Dass der Reiter auf weissem Ross der zum letzten Kampf und Sieg wiederkehrende Christus ist, erhellt aus 6, 2, woran hier wieder angeknüpft wird. Wie dort, folgt auch hier mit *καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν* eine Näherbestimmung, bei der einfach *ἐστι* zu ergänzen. Er ist einer, der treu und wahrhaft heisst. Wie er verheissen in dem Gesicht, in welchem er selbst die Siegel des Zukunftsbuches löste, so kommt er jetzt endlich wirklich zu seinem grossen Siege und erweist sich als treu und wahrhaft; denn *ἀληθινός* kann hier, wo es nur auf die Person als solche bezogen wird, nur: wahrhaft sein, vgl. II Sam. 7, 28. Psal. 86, 15. Die Partizipialkonstr. löst sich wieder, genau wie 6, 2, auf, um noch einen Zug hinzuzufügen: wie er treu ist, so ist er auch gerecht (vgl. I Joh. 1, 9); denn er richtet nach Jes. 11, 4 in Gerechtigkeit, und darin besteht (*καὶ*, wie 3, 3. 19, 4, 11) sein Kriegen. Von vornherein wird angedeutet, dass es nur das Gericht des wiederkehrenden Christus ist, das unter dem ATlichen Typus einer Schlacht, in der die Gottesfeinde besiegt werden, dargestellt wird. — v. 12 zeigt, dass er dazu auch mit göttlicher Allwissenheit und Allmacht ausgestattet. In absichtsvoller Steigerung von 1, 14 sind seine Augen nicht nur wie eine Feuerflamme, sondern selbst eine Feuerflamme, die alles Gottwidrige, was sie sieht, zugleich verzehrt, und die vielen Diademe auf seinem Haupte bezeichnen ihn als den König der Könige, als der er nach 17, 14 alle Könige der Erde besiegen sollte. Bem. wie der Acc. nach *ἐπὶ* noch von dem *εἶδον*—*ἰδὼν* determiniert ist

πολλά, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός.
 13 καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι, καὶ κέλῃται
 τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὃ λόγος τοῦ Θεοῦ. 14 καὶ τὰ στρατεύματα
 τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἡκολούθει αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυ-
 μένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν. 15 καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ
 ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη. καὶ
 αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν
 ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ παντο-
 κράτορος. 16 καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν

(4, 2), und wie das *εχων* anakoluthisch an *αυτον* anknüpft, um den Partizipialsatz selbständiger hervortreten zu lassen (vgl. Joh. 1, 14). Der Name, der wohl auf seiner Stirne geschrieben gedacht ist, ist der neue Name, den der in seiner Herrlichkeit wiederkehrende Christus trägt (3, 12). Ihn kennt noch keiner, als er selbst, weil er eben die Herrlichkeit bezeichnet, die erst in und mit seiner Wiederkunft offenbar werden kann. — v. 13. In Anlehnung an Jes. 63, 1 ff. erscheint er mit einem Gewande bekleidet, das in Blut (dat. instr. statt *εν*, wie Joh. 21, 8) getaucht (*βεβ.*, wie Joh. 13, 26), weil er schon in früheren Gerichten seinen Feinden blutige Niederlagen bereitet hat. Erst am Schlusse der Schilderung wird sein Name genannt, der ihn als den Vollstrecker des göttlichen Gerichtsratschlusses bezeichnet, welchen das Wort Gottes verkündigt hat. Wir sehen hier in den Ursprung des johanneischen Logosnamens hinein (Joh. 1, 1. I Joh. 1, 1); denn als was er hier erscheint, das personifizierte Wort Gottes, das seinen Ratschluss offenbart, indem er ihn vollstreckt, das ist er nach späterer Erkenntnis des Apostels von Ewigkeit her gewesen, der Offenbarer Gottes. v. 14. *τα στρατ. τα εν τ. ουρ.*) sind die himmlischen Heerscharen (Lc. 2, 13), in deren Begleitung er nach Mt. 25, 31 wiederkehrt. Auch sie erscheinen auf weissen Rossen als Sieger und angethan (bem. die constr. ad syn., da die Heerscharen ja aus Engeln bestehen) mit reinen weissen Byssusgewändern, weil ihnen von Natur die fleckenlose Gerechtigkeit eignet, welche den Gläubigen erst im Gericht zuerkannt wird (v. 8). — v. 15. *ρομφ. οξεια*) wie 1, 16, doch deutet dies Symbol der schonungslosen Schärfe, mit welcher sein Richterspruch die Gottesfeinde trifft, hier aufs klarste an, dass die grosse Entscheidungsschlacht, zu der er auszieht, nur nach ATlichem Typus das Bild des Gerichts ist, das sein Urteilspruch vollstreckt, um nach Jes. 11, 4 damit die Heiden niederzuschlagen. So wird sich die Weissagung Psal. 2, 9 erfüllen (vgl. 2, 27. 12, 5), und dass sein Gericht nur die Ausführung des göttlichen Zorngerichts ist, zeigt die Rückkehr zu dem Bilde 14, 19 f., wonach er die Kelter des Glutweins (14, 10. 16, 19) des Gerichtszorns des allmächtigen Gottes tritt. — v. 16. *και επι τον μηρον*) und zwar (vgl. 11, 18) an der Hüfte, wo er bei dem zu Pferde Sitzenden und an dem Seher Vorübersprengenden diesem am

αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.

17 καὶ εἶδον ἕνα ἄγγελον ἑστῶτα ἐν τῇ ἡλίῳ· καὶ ἔκραξεν ἐν φωνῇ μεγάλῃ, λέγων πᾶσιν τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις ἐν μεσουρανήματι· δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ Θεοῦ, 18 ἵνα φάγητε σάρκας βασιλέων καὶ σάρκας χιλιάρχων καὶ σάρκας ἰσχυρῶν, καὶ σάρκας ἵππων καὶ τῶν καθημένων ἐπ' αὐτῶν, καὶ σάρκας πάντων ἑλευθέρων τε καὶ δοῦλων καὶ μικρῶν καὶ μεγάλων. 19 καὶ εἶδον τὸ θηρίον καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ τὰ στρατεύματα αὐτοῦ συνηγμένα ποιῆσαι τὸν πόλεμον μετὰ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου καὶ μετὰ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ. 20 καὶ ἐπιάσθη τὸ θηρίον, καὶ μετ' αὐ-

leichtesten in die Augen fällt. Zu dem Namen selbst, der schon durch die Diademe v. 12 angedeutet, vgl. 17, 14. Er bezeichnet die Würdestellung des Reiters, wie der Name v. 13 seine Bestimmung und der Name v. 11 die Herrlichkeit des Wiederkehrenden.

v. 17. *ενα αγγ.*) Im Gegensatz zu den Engelscharen v. 14 hat dieser eine Engel den speziellen Beruf, die Vögel zum grossen Leichenschmaus zusammenzurufen (vgl. Ezech. 39, 17 ff.). Der Prophet kehrt also zu dem Bilde von der grossen Entscheidungsschlacht zurück. Der Engel steht in der Sonne, die ihn zugleich als Gottesboten mit himmlischer Herrlichkeit umkleidet, weil er von dort aus am besten den im Zenith fliegenden Vögeln (vgl. 8, 13) zurufen kann (*εφ. εν*, wie 18, 2). Zu *δεῦτε* vgl. Joh. 4, 29. 21, 12, zu *συναχθ.* Joh. 18, 2. Das grosse Mahl, das Gott ihnen bereitet, schildert v. 18, indem sie dabei das Fleisch (*τ. σαρκας*, wie 17, 16) der in der grossen Schlacht Gefallenen fressen. Mit den Königen werden die *χιλιαρχοι* (Joh. 18, 12) und *ισχυροι* verbunden, wie 6, 15, und mit dem Fleisch der Pferde das der Reiter in ihrem Gefolge. Auch die Freien und die Sklaven (6, 15), die Grossen und die Kleinen (v. 5) distribuieren nur die Menschen alle, die mit den Gottesfeinden im Bunde stehen und mit ihnen zu Grunde gehen. Erst nachdem durch diese Botschaft der Ausgang des Kampfes sicher gestellt, erscheinen nun die Gegner des Messias und seiner Heerscharen. — v. 19. *κ. τους βασιλ. τ. γης*) nämlich die 16, 14. 16 zu diesem Kampf Versammelten; denn die *βασιλ.* 17, 12 haben ja ihre kurze *βασιλεια* an das Tier abgegeben. Nur aus dieser Rückbeziehung erklärt sich auch der Art. vor *πολεμον*, der auf den längst geplanten grossen Entscheidungskampf hindeutet. Zu *ποιησαι πολ.* vgl. 12, 17. 13, 7. — v. 20. *επιασθη*) vgl. Joh. 7, 30. 32. 44. 10, 39. Der Andeutung v. 15 entsprechend kommt es zu einer eigentlichen Schlacht nicht, mit dem Erscheinen des Messias ist der Sieg entschieden, und nun wird nicht nur das (in dem 8. Herrscher personifizierte, vgl. 17, 11) Tier ergriffen, sondern auch mit ihm das andre Tier (13, 11), das, wie 16, 13, ebenfalls

τοῦ ὁ ψευδοπροφήτης ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐπλάνησεν τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνούντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ· ζῶντες ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης ἐν θείῳ. 21 καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου, τῇ ἐξελεύσει ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν. XX, 1 καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἄλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ. 2 καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστὶν διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν χίλια ἔτη, 3 καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσ-

als der Pseudoprophet personifiziert und als solcher charakterisiert wird durch die Wunder, die er als sein Wegbereiter vor ihm her (εὐωπ. αντ. wie 13, 12) that (13, 13) und durch welche er irre führte (13, 14) die, welche das Malzeichen des Tieres annahmen (13, 16) und sein Bild anbeteten (13, 15). So wenig hieraus folgt, dass schon das erste Tier Kap. 13 eine Einzelperson ist, so wenig erhellt, dass dort unter dem zweiten Tier eine Einzelperson zu verstehen ist. Das heidnische Pseudoprophetentum, das dem wiederhergestellten Imperium den Weg bahnt, begleitet dasselbe natürlich bis zu seiner höchsten antichristlichen Personifikation in dem letzten Kaiser und geht mit diesem unter. Bem. das höchst eindrucksvolle Asyndeton in dem ζῶντες: lebendig wurden die beiden in den Feuersee geworfen, der in Schwefel brennt, d. h. in die Hölle. Die missbräuchliche constr. ad syn. in τῆς καιομένης erklärt sich genau wie 14, 19, weil dem Verf. bei τὸν πυρὸς sich die Vorstellung des brennenden Sees unterschiebt, und er daher das Fem. setzt. — v. 21. οἱ λοιποὶ Die übrigen sind nach v. 18 die Könige und die Machthaber der Erde sowie alle Tieranbeter unter den Menschen, die mit dem Tiere zum letzten Kampfe ausgezogen sind, d. h. die sich an der letzten grossen Christenverfolgung beteiligt haben (vgl. 17, 14). Hier ist das Schwert als ein wirkliches Schwert gedacht, das sie tötet, weil alle Vögel nach v. 17 f. sich an ihrem Fleisch ersättigen. — 20, 1. Der vom Himmel herabsteigende Engel ist natürlich, im Unterschiede von 9, 1, ein Engel Gottes, der den Schlüssel des Abgrunds hat, weil er den Satan in ihm verschliessen soll, und eine grosse Kette auf seiner Hand, weil er ihn binden soll. Der Acc. nach ἐπὶ zeigt, dass die Kette auf seine Hand gelegt ist, so dass sie an beiden Seiten herabhängt. — v. 2. ἐκράτησεν wie Mc. 6, 17: er ergriff den Drachen, dessen Bezeichnung als die alte Schlange hier ganz wie ein indeklinables nom. propr. behandelt ist (vgl. 1, 5), und der erst im Relativsatz appellativisch als διάβολος (ohne Art.) und mit dem Namen ο σατανᾶς bezeichnet wird. Vgl. 12, 9. Er band ihn für tausend Jahre (Acc. der Zeitdauer wie 9, 5). — v. 3. ἔβαλεν) er warf ihn in den Abyssus, seinen

σον, καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ
ἔτι τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη· μετὰ ταῦτα δεῖ λυ-
θῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον.

4 καὶ εἶδον θρόνους — καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς, καὶ κρίμα
ἐδόθη αὐτοῖς — καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν

eigentlichen Aufenthaltsort (9, 1), wie in ein Gefängnis, und verschloss denselben, indem er zugleich, damit niemand ihn, ohne dass es gemerkt wird, öffnen könne, ein Siegel darauf setzte (vgl. Mt. 27, 66), damit er nicht wieder, wie er nach Kap. 13 durch die beiden Tiere gethan, die Heiden verführen könne. Die 1000 Jahre sind eine schematische Zahl für einen langen und doch begrenzten Zeitraum (*αχρι τελεσθ.*, wie 15, 8), nach dem er noch für eine kurze Zeit von seinen Fesseln gelöst werden soll. Hier blickt man aufs klarste in die apokalyptische Konzeption des Propheten hinein. War in seinem Gesichtskreis das römische Imperium, wie sich zu Neros Zeiten gezeigt, die spezifisch antichristliche Macht, und musste dieselbe daher in dem wiederhergestellten Imperium den Höhepunkt seines gottfeindlichen Frevels erreichen, so musste dies nach der Weissagung Christi (Mt. 23, 32—36) das Gericht, das mit seiner Wiederkunft hereinbrechen sollte, notwändig herbeiziehen. Waren aber bei dieser die spezifischen Werkzeuge des Sataus (Kap. 13) vernichtet, so war der Satan wenigstens für eine Zeitlang machtlos gemacht, und nun konnte sich wirklich das altchristliche Hoffnungsbild einer Gottesherrschaft auf Erden verwirklichen, wie es die folgende Schilderung des tausendjährigen Reiches zeigt.

v. 4. *εἶδον θρόνους*) vgl. Dan. 7, 9. Das *ἐκάθισαν* steht impersonell, vgl. 12, 6. Wer sich auf die Throne setzte, bleibt unausgesprochen, da es zunächst nur darauf ankommt, dadurch, dass ihnen Gerichtsentscheidung (*κρίμα*, wie Joh. 9, 39) verliehen ward, die Throne als Richterthronen zu charakterisieren. Denn es handelt sich hier darum, dass Christus, nachdem er über seine Feinde Gericht gehalten, kommt, um zu sehen, ob er seine Jünger, und welche er in dem von ihm selbst geforderten Zustande der rechten Jüngerschaft findet. Das *καὶ τὰς ψυχὰς* hängt von *εἶδον* ab, da *καὶ καθ.*—*αὐτοῖς* einen parenthetischen Zwischensatz bildet (vgl. 7, 9). Da weder der stehende Sprachgebrauch der Apok. noch der Parallelismus von *διὰ τὸν λόγον τ. θεοῦ* erlaubt, das *ἰησοῦ* nach *τ. μαρτυρ.* als gen. obj. zu nehmen, und da andererseits auch kein *ἦν εἶχον* dabei steht, wie 6, 9 (vgl. 12, 17. 19, 10), und das *διὰ τ. λογ.* erst nachfolgt, sollen sie lediglich als christliche Märtyrer charakterisiert werden, welche, weil sie das durch Jesum empfangene Zeugnis (im weitesten Umfange, vgl. 1, 5) bekannt und das Wort Gottes befolgt haben, enthauptet sind. Es ist nicht ausgeschlossen, wenn auch nicht ausgesprochen, dass diese Märtyrer, deren Martyrium ja beweist, dass sie treu geblieben sind, als die Richter gedacht

μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ οὔτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν, καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. 5 οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῆναι τὰ χίλια ἔτη. αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη. 6 μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν

sind, sofern an ihrem Verhalten bemessen wird, wer der Teilnahme am 1000 jährigen Reiche gewürdigt wird (vgl. Mt. 12, 41 f. 19, 28). — καὶ οὔτινες) motivierend, wie 1, 7, deutet an, woher überhaupt nur sie als Teilnehmer am Reiche gesehen werden, weil sie nämlich dem Tier nicht gehuldigt haben (προσκ. c. acc., vgl. zu 13, 4), auch nicht in seinem Bilde (13, 14), und sein Malzeichen nicht angenommen haben auf ihre Stirn und ihre Hand (13, 16). Ob der Relativsatz einen zweiten von ψυχας abhängigen Gen. oder einen ihm parallelen Accus. umschreibt, ist nicht ersichtlich und wahrscheinlich absichtlich nicht angedeutet, da ja auch von diesen Treugebliebenen viele bereits gestorben sein können (wenn auch nicht als Märtyrer), viele aber noch die Parusie und die Aufrichtung des Reiches erleben werden. Daher auch das doppeldeutige ἔζησαν, das ja, wie 2, 8, bezeichnen kann, dass sie wieder lebendig wurden, aber auch, dass sie (infolge göttlicher Bewahrung vor der Verfolgung) lebten, um an der Herrschaft im 1000 jährigen Reiche (vgl. 3, 21. 5, 10) teilzunehmen. Dass sie mit Christo herrschten, setzt keineswegs voraus, dass der wiederkommende Christus auf der Erde bleibt; er kann auch sein messianisches Regiment, durch das sich die volle Gottesherrschaft auf Erden verwirklicht, vom Throne Gottes aus führen. Jedenfalls ist diese Herrschaft eine geistige, und so kann auch die Mitherrschaft der Gläubigen nur die Absicht haben, die einzelnen und die Völker, die dem Tiere nicht gehuldigt, aber auch noch nicht Christum erkannt und angebetet haben, in die Teilnahme am Christusreich einzuführen. Die plerophorischen Ausdrücke 13, 3 f. 8. 12. 14. 16 können nach johanneischer Ausdrucksweise (vgl. Joh. 1, 10 f. mit 1, 12) am wenigsten beweisen, dass es solche nicht mehr giebt. Es ist nur die altprophetische Idee der Weltherrschaft Israels über die Völker (welche die Absicht hatte, sie zum Glauben an Jehova und in sein Reich einzuführen), welche der Apokalyptiker hier verwirklicht sieht in der aus allen Völkern gesammelten Gemeinde des wahren Israel. — v. 5. οἱ λοιποὶ) Bem. das nachdrucksvolle Asyndeton, vgl. 19, 20. Diese erste Auferstehung ist also eine Auferstehung zum irdischen Leben, wie sie den von Christo bei seinen Lebzeiten Auferweckten zu teil wurde. Die übrigen, also nicht nur die im letzten Gericht umgekommenen (19, 21), auch die vor Christo verstorbenen werden nicht auferweckt. Wie wenig diese Vorstellung spezifisch jüdischen Ursprungs ist, zeigt die einfache Tatsache, dass weder die Erzväter noch die Heiligen des alten Bundes an diesem Christusreich teilnehmen. — v. 6. x. ἅγιος) zu μακάριος hinzu-

τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ· ἐπὶ τούτων ὁ δευτερος Θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλ' ἔσονται ἱερεῖς τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ βασιλεύουσιν μετ' αὐτοῦ χίλια ἔτη. — 7 καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ 8 καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, τὸν Γῶγ καὶ Μαγῶγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον, ὃν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης. 9 καὶ ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς, καὶ ἐκύκλευσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἡγαπημένην. καὶ

gefügt, zeigt, wie die Seligkeit in diesem Christusreich vorzugsweise in der vollendeten Gottangehörigkeit besteht. Zu ο *εχων μέρος* vgl. Joh. 13, 8; zu *εξουα. εχ. επι* c. gen. 2, 26. 11, 6: über sie hat keine Gewalt der zweite Tod, der erst zur Verdammnis führt (2, 11), während die im ersten Tode Bleibenden nur nach dem Fleisch gerichtet sind und im Hades erst ihres Endschiedsals warten (I Petr. 4, 5 f.). Bei ihrem Priestertum (1, 6. 5, 10), das hier auch auf Christum bezogen wird und unmittelbar mit der Mitherrschaft mit ihm verbunden, ist wohl zugleich eine Vorstellung, wie Röm. 15, 16, massgebend, wonach sie in der Bekehrung der Völker Christo ein ihm wohlgefälliges Opfer darbringen. — v. 7 schildert der Seher, in die prophetische Rede übergehend, wie das tausendjährige Reich ein Ende nehmen wird, indem dem Satan noch einmal durch Befreiung aus seinem Gefängnis Gelegenheit gegeben wird zu seinem grössten Frevel, der das letzte Gericht über ihn herbeiziehen muss. — v. 8 zeigt nämlich, wie er die Heiden, die an den vier Ecken der Erde (7, 1) sind, also dem Einfluss des natürlich im Zentrum derselben gedachten Gottesreichs am meisten entrückt, aufs neue zum Kampf wider dasselbe verführt, wie einst die Könige 16, 14 f. Dass dem Seher der Typus der letzten Kämpfe wider das wiederhergestellte Jerus. (Ezech. 38, 39) vorschwebt, zeigen die Namen Gog und Magog (bem. die freie Verwendung, da bei Ezech. Gog der König des Landes Magog Gen. 10, 2 ist) und der auf jenen bekannten Kampf hinweisende Art. Zu dem pleonastischen *αυτων* nach *ων* vgl. 3, 8. 13, 12, zu dem Ausdruck der Unzählbarkeit Gen. 22, 17. — v. 9. *ανεβησαν*) Die prophetische Rede geht in die Erzählung der ihm vor Augen stehenden Ereignisse über, wie 11, 11. Von den Ecken der Erde ziehen sie herauf, die ganze Breite der Erde überziehend (vgl. Hab. 1, 6), und umzingeln so das Lager der Heiligen, die sich zum Kampfe wider sie rüsten. Also auch dieser letzte Versuch, die Heiligkeit und Seligkeit des vollendeten Gottesreiches durch Verfolgung oder Verführung zu vernichten, ist unter dem Bilde jenes Kampfes mit Jerusalem gedacht, das auch hier das Lager der Heiligen schützend umgiebt (vgl. übrigens schon 14, 1), weil es ihre geliebte Stadt genannt wird. Die Vorstellung liegt um so näher, als ja die im Messiasreich vollendete Theokratie nur die volle Verwirklichung des Israel vorgesteckten Ideals ist. Aber auch hier

κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτούς. 10 καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου, ὅπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, καὶ βασι-
 νισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 11 καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ τὸν καθήμενον ἐπ' αὐτόν, οὗ ἀπὸ τοῦ προσώπου ἐφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, καὶ τόπος οὐχ εἰρέθη αὐτοῖς. 12 καὶ εἶδον τοὺς νεκροὺς τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικροὺς ἐστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου, καὶ βιβλία ἡνοιχθήσαν· καὶ ἄλλο βιβλίον ἡνοιχθή, ὃ ἐστὶν τῆς ζωῆς· καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. 13 καὶ ἔδωκεν ἡ θάλασσα τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ, καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾄδης ἔδωκαν τοὺς νεκροὺς

kommt es zu einem eigentlichen Kampfe nicht, da Gott unmittelbar diesen ungeheuren Frevel bestraft, indem, wie schon Ezech. 39, 6, Feuer vom Himmel herabsteigt (vgl. Lc. 9, 54) und sie verzehrt, worauf nun v. 10 ihr Verführer in die Hölle geworfen wird, wo sich schon sowohl das Tier als der falsche Prophet befinden (erg. *εἰσιν*), um dort Tag und Nacht gequält zu werden in alle Ewigkeit (vgl. 14, 11). Bem. die Rückkehr ins Fut. — v. 11. *εἶδον θρόνον μέγαν*) erinnert absichtlich an v. 4. Durch die Beschränkung des mit der Parusie erwarteten Gerichts auf das Gericht über das römische Imperium und die Sichtung der Gläubigen bleibt das letzte Endgericht Gott selbst vorbehalten, der, wie 4, 2, nicht genannt wird, sondern nur dadurch charakterisiert, dass vor seinem Angesichte Himmel und Erde vergehen, und eine Stätte, wo sie bleiben können, überhaupt nicht mehr gefunden wird. Bem. die absichtsvolle Steigerung von 16, 20, wonach vor dem Endgericht der Weltuntergang hereinbricht, der also auch die Stätte des irdischen Messiasreichs mit ihren Bewohnern verschlingt. — v. 12. *τ. μεγ. κ. τ. μικρ.*) bezeichnet noch einmal, dass es alle Toten sind (ohne Ausnahme), die nun, um gerichtet zu werden, vor dem Throne Gottes stehen. Daher werden nach Dan. 7, 10 die Bücher geöffnet. Bem., wie hier, wo die vielen Bücher, in denen die Thaten aller Menschen verzeichnet stehen, ausdrücklich dem Einen Buch des Lebens (13, 8. 17, 8) entgegengesetzt werden, absichtlich der Plur. steht. Die Toten werden gerichtet auf Anlass dessen, was in diesen Büchern steht, nach ihren Werken (Röm. 2, 6). — v. 13 beschreibt näher, wie es dazu kommt, dass die Toten vor dem Throne stehen können, indem das Meer die in ihm umgekommenen herausgiebt, und die Erde die in den Gräbern befindlichen (vgl. Joh. 5, 28), die durch ihre Beerdigung dem Tod und dem Hades (6, 8) verfallen sind. Es soll dadurch nur die Vorstellung sämtlicher Toten veranschaulicht werden, ohne dass gemeint ist, die im Meere umgekommenen befänden sich nicht im Hades. Das ist also im Unterschiede von

τοὺς ἐν αὐτοῖς, καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.
 14 καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾠδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ
 πυρός· οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός.
 15 καὶ εἴ τις οὐκ εὐρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος,
 ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός.

XXI, 1 Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν — ὁ γὰρ
 πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθον, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ
 ἔστιν ἔτι — 2 καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, Ἱερουσαλὴμ καινὴν, εἶδον
 καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ἡτοιμασμένην

der ersten Auferstehung (v. 6) die *αναστασις χριστος* Joh. 5, 29, die nicht in einer Wiedererweckung zum Leben oder Wiederbekleidung mit einer Leiblichkeit besteht, sondern lediglich darin, dass die Toten sämtlich vor das Gericht Gottes gestellt werden, wie das wiederholte *κ. ἐκρίθησαν* noch einmal aufs deutlichste zeigt. — v. 14 erscheinen nun der Tod und der Hades, die auch die Heiligen verschlungen haben, als der letzte Feind (I Kor. 15, 26), der nach Jes. 25, 8 vernichtet werden muss, indem sie in den Feuersee (v. 10) geworfen werden. Der Tod, den sie dort sterben, ist der zweite Tod (v. 6), wie die erläuternde Apposition zu *οὗτος ὁ θαν.* noch ausdrücklich sagt, weil das Umkommen im Feuersee eine zweite (potenzierte) Art des Todes ist, dem nach v. 15 alle verfallen, die nicht im Lebensbuch eingeschrieben sind (vgl. 13, 8). Was mit den dort Verzeichneten, also zum Leben bestimmten, geschieht, wird nicht gesagt, weil es dem letzten Gesicht zu schildern vorbehalten bleibt.

21, 1 beginnt das 7. Gesicht (21, 1—22, 9), welches das himmlische Jerusalem schildert und v. 1 f. eine Art Überschrift hat, wie das 3. und 5. in 8, 2. 15, 1. — *οὐρ. καιν. πτλ.*) wie Jes. 65, 17. 66, 22, giebt den Inhalt des folgenden Gesichts an. Begründet wird dies in der Parenthese (vgl. I Joh. 2, 19) dadurch, dass nach 20, 11 ja der erste Himmel und die erste Erde verschwunden sind. Da das Meer nach Gen. 1, 10 den Gegensatz zu *η γη* im engeren Sinne bildet und doch ein Teil des alten Weltbestandes ist, muss von ihm noch ausdrücklich gesagt werden, dass es auch nicht mehr existiert. — v. 2. Die heilige Stadt ist, wie 11, 2, Jerusalem, aber, wie die Apposition sagt, ein neues Jerusalem, das, weil es vom Himmel herabkommt, himmlischen Wesens ist und so den Gegensatz von Himmel und Erde aufhebt. Dass es von Gott her herabkommt, zeigt, dass bei ihm, d. h. in seinem Rat, diese himmlische Vollendung der Gottesgemeinde ideellerweise längst existiert, ehe sie sich am Ende der Zeit realisiert. Dass

ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. 3 καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων. καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαὸς αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός, 4 καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, οὔτε πένθος οὔτε κλαυγῇ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθον. 5 καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα. καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ εἰσιν. 6 καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν. ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

nämlich dies himmlische Jerusalem nichts andres ist als die Gemeinde der Seligen, zeigt die auf 19, 7 f. zurückblickende Apposition, in der es als die Braut des Messias bezeichnet wird, die zur Hochzeit, d. h. zur vollen Vereinigung mit ihrem Manne (vgl. Mt. 1, 19) festlich geschmückt ist. — v. 8—8 folgt eine einleitende Scene, wie sie 8, 3—5 das 3. und 15, 2—4 das 5. Gesicht eröffnet. — φωνῆς μεγ.) wie 16, 1. Gemeint ist, wie das *εκ τ. θρ.* zeigt, die Stimme Christi (vgl. 19, 5). — *η σκηνή τ. θεου* Ist die vollendete Gemeinde auf der neuen Erde die Wohnung Gottes (vgl. 13, 6), in der er bei den Menschen Wohnung macht, so ist damit die neue Erde selbst zum Himmel geworden. Damit erfüllt sich, wie schon Ezech. 37, 27. Sachar. 8, 8 geweissagt, die alte Verheissung, welche der ATlichen Gottesgemeinde ihr höchstes Ideal vorsteckte (Lev. 26, 11). Die Gemeinde der Seligen, unter der Gott wohnt, ist nun erst wahrhaft sein Volk geworden, und er ihr Gott. Das *αυτος* wird nach dem Vorigen erläutert durch ο *θεος μετ αυτων*, d. h. der Gott, der beständig bei ihnen wohnt; und *αυτων θεος* ist Prädikat: er wird ihr Gott sein, d. h. ihnen alles zu teil werden lassen, was man von seinem Gott erwartet, wie in v. 4 zunächst nach 7, 17 gezeigt wird. Der Tod wird nicht mehr sein, weil er nach 20, 14 auf ewig vernichtet, noch Jammer (18, 8), noch Klagegeschrei (Jes. 65, 19), noch Pein (*πονος* im Sinne von 16, 10 f.). Der Plur. *απηλθον* nach dem neutr. plur. ist absichtlich gesetzt, weil bei *τα πρωτα* an die grosse Mannigfaltigkeit Leides und aller Not, die mit der alten Erde gegeben war, soll. — v. 5. ο *καθημ. επι τω θρ.*) Gott selbst bestätigt, neu macht (vgl. Jes. 43, 19). Das Tempus wechselt in dem sichtlich, weil die Stimme des v. 3 f. Redenden einfällt und diese Verheissung, welche die Endvollendung verkündigt, n. heisst, was, wie gewöhnlich, Christus selbst thut. — *οτι*) bezeugt die Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit dieser Verheissung (vgl. 19, 11). — v. 6. *ειπεν μοι*) nimmt nach parenthetischen Einschaltung v. 5 b die Worte Gottes selbst (*γεγοναν*) Bem. den Plur., wie v. 4, weil alles, was dazu gehört der Endvollendung die völlige Erneuerung von allem herbeiz

ἐγὼ τῇ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. 7 ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεός, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός. 8 τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὃ ἔστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

9 καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἐπὶ ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἐπὶ φιάλας, τὰς γεμούσας τῶν ἐπὶ πληγῶν τῶν ἑσχάτων, καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι τὴν νύμφην,

als geschehen bezeichnet werden soll. Das *το αλφα κ. το ω* (1, 8) wird hier erläutert durch *η αρχη κ. το τελος*. Gott selbst ist es (bem. das betonte *εγω*), der in der Endvollendung dem Dürstenden geben wird aus der Quelle des Lebenswassers (7, 17) alles, dessen er zur Befriedigung seiner höchsten Sehnsucht bedarf. Bem., wie das Bild Joh. 4, 13 f. anklingt. Das *δωρεαν* ist bereits Jes. 55, 1 vorgebildet. Das ewige Leben ist eine Gabe der freien Gnade Gottes (Röm. 6, 23). — v. 7. *ο νικων*) wie in den Verheissungen der Briefe. Das *κληρονομησει* erinnert an Mc. 10, 17. Das *εσομαι αυτω θεος* blickt auf v. 3 zurück, wird aber verbunden mit der Verheissung aus II Sam. 7, 14, weil das höchste, was Gott dem Menschen geben kann, seine väterliche Liebe ist. — v. 8. Die der Verheissung hinzugefügte Drohung zeigt, dass die Scene eine paränetische Einleitung zu dem folgenden Gesichte bildet. — *τοις δε δειλοις*) Die, welche aus feiger Furcht verleugnet haben, werden absichtlich den Ungläubigen und allen groben heidnischen Sündern ganz gleichgestellt. Voran stehen die durch die götzdienerischen Greuel irgend welcher Art (vgl. 17, 4 f.) verunreinigten, dann die Mörder, Hurer und Zauberer (vgl. 9, 21) und endlich die Götzen-diener im engeren Sinne. Die spezielle Hervorhebung der Lüge, die nach Joh. 8, 44 die spezifisch satanische Sünde ist, erinnert an das Gegenbild in 14, 5. Zu *το μέρος αυτων* vgl. 20, 6. In diesem Anteil am Feuersee besteht der zweite Tod (20, 14).

v. 9 beginnt das Gesicht in absichtsvoller Gleichförmigkeit mit 17, 1 damit, dass einer von den sieben Schalenengeln kommt, nur dass hier, wo das Gesicht von denselben schon weiter zurückliegt, die Schalen ausdrücklich bezeichnet werden als die, welche mit den sieben letzten Plagen gefüllt waren. Wörtlich wie dort heisst es: *ελαλ. μετ εμου λεγ. δευρο δειξω σοι*, nur dass, wie dort die grosse Hure gezeigt wird, um deren Gericht es sich handelt, so hier die Braut, deren Schau v. 2 in Aussicht stellte, und die nach 19, 7 näher bezeichnet wird als das Weib des Lammes, da ja in der Endvollendung die vollkommenste Vereinigung mit dem

τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου. 10 καὶ ἀπῆνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, 11 ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ. ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ, ὡς λίθῳ ἱάσπιδι κρυσταλλίζοντι. 12 ἔχουσα τείχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα, καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα, καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα, ἃ ἐστὶν τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰσραὴλ. 13 ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς. 14 καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχον θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα

Messias stattgefunden hat. — v. 10. *ἀπῆνεγκεν με*) Auch dies erinnert ganz an das Gegenbild 17, 3. Dass hier die neue Vision erst eigentlich beginnt, zeigt die erneute Erhebung in den ekstatischen Zustand (*ἐν πνεύματι*, vgl. 4, 2), nur dass hier der Prophet, wie Ezech. 40, 2, auf einen grossen und hohen Berg entrückt wird, von dem aus ihm die heilige Stadt Jerusalem gezeigt werden kann, wie sie aus dem Himmel von Gott herabsteigt, gerade wie es die Überschrift v. 2 in Aussicht gestellt hatte. — v. 11. *ἔχουσαν*) beginnt nun die eigentliche Schilderung mit dem alles beherrschenden Grundzuge, dass sie die Herrlichkeit Gottes hat, der ja selbst in ihrer Mitte wohnt (v. 3). Es ist die Teilnahme der Seligen an der göttlichen *δοξα*, die dadurch veranschaulicht wird. Da diese *δοξα* aber überall als ein überirdischer Lichtglanz vorgestellt wird, so ersetzt dieselbe zugleich die *φωστήρης* des alten Himmels und der alten Erde (Gen. 1, 14) und ist selbst ihr Lichtträger (vgl. auch Ezech. 43, 2), der einem kostbarsten Stein, nämlich einem krystallhellen Jaspis verglichen wird, dem nach 4, 3 das Ansehen Gottes selbst ähnelte. Ergänze *ην*. — v. 12. *ἔχουσα*) nimmt das *ἔχουσαν* v. 11 auf, doch so, dass nach dem dazwischenstehenden selbständigen Satze die Konstr. von *εἰδείξεν* sich löst, und wie dort ein *ην* ergänzt werden muss (vgl. 1, 16): sie hat eine grosse und hohe Mauer, sie hat (bem. das nachdrucksvolle Asyndeton) zwölf Thore nach der Zahl der Stämme Jsrl., die als schematische Zahl die ganze Schilderung beherrscht, weil ja die vollendete Gemeinde (das neue Jerusalem) das Gegenbild der ATlichen Gemeinde ist, die in dem alten Jerusalem ihren Mittelpunkt hatte. Vgl. 7, 4. 14, 1. Als Wächter auf den Thoren (vgl. II Chron. 8, 14) stehen 12 Engel, die also noch in der Vollendung dienstbare Geister sind im Sinne von Hebr. 1, 14. Nach Ezech. 48, 31 sind auf den Thoren die Namen der zwölf Stämme (7, 5—8) geschrieben und v. 13, wie Ezech. 48, 31 ff., je drei Thore, die von den 4 Weltgegenden her hineinführen. — v. 14. Die zwölf Grundsteine tragen je einen der Mauerabschnitte zwischen zwei Thoren. Dass auf ihnen die Namen der zwölf Apostel des Lammes stehen, versinnbildet lediglich die

τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου. 15 καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἑμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν, ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς. 16 καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται, καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον καὶ τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλάμῳ ἐπὶ σταδίους δώδεκα χιλιάδων. τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν. 17 καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων πηχῶν, μέτρον ἀνθρώπου, ὃ ἐστὶν ἀγγέλου. 18 καὶ ἡ ἐνδώμησις τοῦ τείχους αὐτῆς ἴασπις, καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρόν ὅμοιον

Thatsache, dass die zwölf von Christo selbst erwählten Apostel die Gemeinde gegründet haben, hat also weder mit der Frage nach der Anerkennung des Apostels Paulus, noch mit der, ob der Seher selbst ein Apostel und ob die Apostel noch am Leben sind oder nicht, irgend etwas zu thun. — v. 15. *καλάμον χρυσ.* Appos., das Mass bestand aus einem goldnen Rohr. In Anlehnung an Ezech. 40, 5 ff. wird die Stadt mit ihren Thoren und ihrer Mauer dem Seher von dem Engel vorgemessen. Da nun nach v. 16 die Stadt viereckig daliegt und zwar als Quadrat, in dem die Länge ebenso gross ist wie die Breite (vgl. Ezech. 48, 16), und dies der Messung vorausgeschickt wird, so kann das *ἐπὶ σταδ.* nur darauf gehen, dass jede Seite 12000 Stadien beträgt. Das ist aber, wie überall in der Apok., eine schematische Zahl. Nicht darauf kommt es an, dass jede Seite c. 300 geographische Meilen lang ist, sondern dass die Zwölffzahl, welche den Charakter der Stadt symbolisiert (vgl. zu v. 12), mit der Vollzahl (1000) multipliziert und in der Harmonie von Länge und Breite die höchste Vollendung angeschaut wird. Darum wird schliesslich auch die Höhe nach gleichem Mass bestimmt. So wenig das vorstellbar, so gewiss erinnert diese Kubusgestalt an die Form des Allerheiligsten, in dem Jehova wohnend gedacht war, wie in dieser Gottesstadt. Ebenso wird v. 17 das Mass der Mauer (in der Höhe) auf 144, d. h. 12 mal 12 Ellen angegeben, ohne dass dabei irgendwie auf das Verhältnis dieser winzigen Höhe zu der Höhe der Stadt reflektiert ist. Dass hier aber nach Menschenmass das Resultat der Messung durch den Engel in Stadien und Ellen angegeben wird, wird daraus erklärt, dass das Menschenmass zugleich Engelsmass ist, d. h. dass Engel, wenn sie messen, um, wie hier, Menschen ein Mass kundzuthun, keinen andern Massstab haben als Menschenmass.

— v. 18. *ἡ ἐνδώμησις* bezeichnet den Aufbau der Mauer im Gegensatz zu Fundamentsteinen (v. 14), und zwar natürlich ihrem Baustoff nach, s Jaspis besteht (vgl. den krystallhellen Jaspis v. 11), während die selbst, soweit sie über die Mauer hervorragt, aus lautrem Golde ist, das aber nicht gemeines Gold ist, sondern reinem Glase gleich. Ich dient auch die Schilderung dieser Pracht dazu, die Herrlichkeit

ἴαλῳ καθαρῷ. 19 οἱ θεμέλιοι τοῦ τείχους τῆς πόλεως παντὶ λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι· ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος Ἰάσπισ, ὁ δευτέρως σάπφειρος, ὁ τρίτος χαλκηδών, ὁ τέταρτος σμάραγδος, 20 ὁ πέμπτος σαρδόνιξ, ὁ ἕκτος σάρδιον, ὁ ἑβδομος χρυσόλιθος, ὁ ὄγδοος βήρυλλος, ὁ ἕνατος τοπαζιον, ὁ δέκατος χρυσόπρασος, ὁ ἐνδέκατος ἰάκινθος, ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος. 21 καὶ οἱ δώδεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρίται· ἀνὰ εἰς ἕκαστος τῶν πυλῶνων ἦν ἐξ ἐνὸς μαργαρίτου. καὶ ἡ πλατεία τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὕαλος διανγής. 22 καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ· ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ ναὸς αὐτῆς ἐστίν, καὶ τὸ ἁγίον. 23 καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ· ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἁγίον. 24 καὶ περιπατήσουσιν

der seligen Vollendung zu veranschaulichen. Erg. ην. — v. 19 f. Die Fundamentsteine der Stadt sind geschmückt (erg. ησαν) mit jeder Art kostbarer Edelsteine (vgl. 18, 16), und zwar so, dass jeder Fundamentstein aus einem dieser Edelsteine besteht. Zur Aufzählung dieser Edelsteine vgl. Exod. 28, 17 ff. 39, 10 ff. Ezech. 28, 13. Ebenso bestehen die zwölf Thore nach v. 21, die trotz v. 15 nicht gemessen, sondern nur beschrieben werden, aus zwölf Perlen, je eines der Thore (ανα εις nach Analogie von εις καθ εις Joh. 8, 9) aus einer einzigen Perle, und die Hauptstrasse, die durch die Stadt hindurchführt, aus reinem Golde, wie durchsichtiges Glas (vgl. v. 18). — v. 22. Einen Tempel sieht der Seher nicht in der Stadt. Nach Joh. 4, 21 wird in der Vollendungszeit nicht mehr an einer bestimmten Stätte angebetet. Ähnlich schon Jerem. 3, 16 f. Hier aber wird dies speziell dadurch motiviert, dass der allmächtige Gott, der ja nach v. 3 inmitten der Vollendeten Wohnung gemacht hat, selbst ihr Tempel ist, so dass man überall in seiner Gegenwart anbetet. Das και το ἁγιον kann aber gar nicht fehlen, weil für die Gemeinde, auch in ihrer Vollendung, die Gnadengegenwart Gottes immer durch seinen Messias vermittelt ist. — v. 23. Vgl. Jes. 60, 19 f. Wie v. 11 bedarf die Stadt nicht mehr der Himmelslichter, weil die Herrlichkeit Gottes selbst sie erleuchtet (18, 1) und ihre Leuchte (Joh. 5, 35) das Lamm ist, sofern der Messias auch hier der Gottesstadt den Glanz der göttlichen Herrlichkeit vermittelt. — v. 24. Da Joh. in der neuen Welt nicht noch Heiden annehmen kann, die ausserhalb der Gottesstadt wohnen, d. h. nicht zu der vollendeten Gemeinde gehören, so kann er, wie auch das plötzlich eintretende Futur. zeigt, nur in prophetischer Rede sagen wollen, dass sich dann erst die alte Gottesverheissung erfüllen wird, wonach die Heiden, die ja einst in tiefster Finsternis sassen, durch das Licht dieser Gottesstadt hin wandeln werden, wenn auch natürlich nicht in der Form, in der sie Jes. 60, 3 dem irdischen

τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτός αὐτῆς, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν, 25 καὶ οἱ πλῆνες αὐτῆς οἱ μὴ κλεισθῶσιν ἡμέρας — νῦν γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ —, 26 καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἔθνων εἰς αὐτήν. 27 καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος, εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἁγίου. XXII, 1 καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ

Jerus. gegeben war. Das gilt insbesondere auch von der andern, wonach die Könige der Erde ihre Herrlichkeit in sie hineinbringen werden (Psal. 72, 10. Jes. 60, 13); denn so gewiss das in der himmlischen Gottesstadt völlig unvorstellbar, so gewiss ist es nur der Ausdruck dafür, dass alle Herrlichkeit der alten Welt in der neuen sich (natürlich in unendlich potenziert) Gestalt, wie ja die ganze Symbolik v. 18–21 zeigte) wiederfinden wird. — v. 25 zeigt deutlich, wie die letzte Verheissung den Apokalyptiker auf Jes. 60, 11 geführt hat, die nur dahin geändert wird, dass die Thore der Stadt, um diesem beständigen Zuzug Raum zu machen, nie mehr bei Tage geschlossen werden, da ja, wie ein parenthetischer Zwischensatz (vgl. v. 1) sagt, eine Nacht, in der sie geschlossen werden könnten, nach v. 23 im Lichte der göttlichen Gnadengegenwart überhaupt nicht mehr sein wird. Das οἴσουσιν v. 26 nimmt nur das lebhaft vergegenwärtigende Praes. (φέρουσιν) aus v. 25 auf, um noch einmal zu betonen, wie dort jene Jesaja-weissagung erfüllt wird. — v. 27. Da die Schliessung der Thore sonst auch dazu dient, Unbefugten den Eintritt zu wehren, führt dieselbe den Seher schliesslich auf Weissagungen, wie Jes. 35, 8. 52, 1. Ezech. 44, 9, wonach dieselbe überflüssig, sofern ja ohnehin kein Unreiner mehr in jene himmlische Gottesstadt Zutritt erlangen kann. Da mit dem παν κοινον der Sache nach Menschen gemeint sind (vgl. Joh. 6, 37. 17, 2), die Unreines (Profanes) an sich haben, so verbindet der Verf. damit ohne weiteres das maskulinische ποιων βδέλ. (17, 4 f.). Bem., wie auch hier neben heidnischem Götzengreuel vor allem die satanische Lüge genannt wird, wie v. 8. Das εἰ μὴ geht, wie 9, 4, auf den in οὐ μὴ εἰσέλθ. liegenden positiven Begriff des εἰσελθεῖν. Zu den γεγρ. vgl. 13, 8. — 22, 1. εἰδείξεν μοι nimmt 21, 10 wieder auf, nachdem v. 24 ff. die Beschreibung des gezeigten Bildes in die prophetische Rede übergegangen war. Nach dem Vorgange von Weissagungen wie Ezech. 47, 1 ff. Sach. 14, 8 sieht der Prophet in dem himmlischen Jerusalem zugleich das Paradies wiederhergestellt mit dem Strom Gen. 2, 10, der nun auf den Strom des Lebenswassers (7, 17. 21, 6) gedeutet wird, der hell wie Krystall vom Throne Gottes und des Lammes ausgeht, weil die zweite Gabe, welche die Heilsvollendung neben der beständigen Gottesgemeinschaft und der damit gegebenen Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes, wie sie 21, 11. 22 f. geschildert wurde, bringt,

καὶ τοῦ ἁγίου. 2 ἐμμέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδοῖν τὸν καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν. 3 καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι. καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ 4 καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. 5 καὶ νῦν οὐκ ἔσται ἔτι, καὶ οὐκ ἔχουσιν χρεῖαν φωτὸς

das ewige Leben ist, das von Gott den Seligen bereitet und durch das Lamm vermittelt ist. — v. 2. ἐμμέσῳ nicht wiederholt, wie 5, 6, kann nicht heissen: zwischen der Strasse und dem Strome, sondern nur: inmitten der Strasse (21, 21). Dann hängt aber τοῦ ποταμοῦ von dem folgenden ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν (vgl. Joh. 19, 18) ab und bezeichnet, dass, wie in der Mitte der Strasse, so auch zu beiden Seiten des Flusses (vgl. Ezech. 47, 7, 12) Holz des Lebens (kollektiv, wie 2, 7) wuchs, das Nachbild des Lebensbaums im Paradiese (Gen. 2, 9), doch hier vervielfältigt zu zahlreichem Gehölz, das neben dem Wasser des Lebens (v. 1) zum ewigen Leben nährt (vgl. Joh. 6, 35 neben Joh. 4, 14). Zu ποιεῖν καρπ. vgl. Mt. 3, 8, zu ἀποδ. καρπ. Mt. 21, 41. Die 12 Früchte werden sofort dahin erläutert, dass allmonatlich das Gehölz seine Frucht giebt, und so die Früchte niemals fehlen. Vgl. Ezech. 47, 12, woher zuletzt noch der Zug entlehnt wird, dass schon die Blätter des Baumes zur Genesung (θεραπ. im Sinne von Lc. 9, 11) der Heiden gereichen, d. h. dass auch die Heiden hier von der Todeskrankheit genesen, der sie hoffnungslos verfallen waren, während ja Israel von jeher die Verheissung des Lebens besass. — παν κατὰ θεμα) neutr. wie παν κοιν. 21, 27, bezeichnet alles, worauf der Fluch Gottes ruht. All dergleichen giebt es nach Sach. 14, 11 nicht mehr, weil ja alle Gottverfluchten ihr Ende im Feuersee gefunden haben (20, 15), und so nichts mehr die vollendete Gottesherrschaft beeinträchtigt. Dies wird noch einmal dadurch dargestellt, dass in der himmlischen Gottesstadt, d. h. in der seligen Endvollendung nur noch der Thron Gottes und seines συνθρόνου, des Messias, sein wird, und seine Knechte (im weiteren Sinne, wie 7, 3) ihm dienen, wie schon 7, 15 in Aussicht genommen. — v. 4 charakterisiert noch einmal die Seligkeit derselben dadurch, dass sie nun in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft sein Angesicht schauen (Mt. 5, 8. I Kor. 13, 12. I Joh. 3, 2) und der höchsten Ehre gewürdigt sind, dass sein Name auf ihren Stirnen geschrieben steht (14, 1), der sie als die wahren Gottesknechte bezeichnet. Das αὐτον geht natürlich auf Gott, schliesst aber immer den zu gottgleicher Herrschaft und Herrlichkeit erhöhten Messias ein. — v. 5. νῦν οὐκ ἔσται εἰ) Die Verheissung aus 21, 25 wird nochmals aufgenommen, um damit zu 21, 23 zurückzukehren und so zu dem Grundgedanken der ganzen Schilderung, der schon 21, 11 hervortrat. Das ἐν

λίχνον καὶ φωτὸς ἡλίον, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει ἐπ' αὐτοὺς, καὶ βασιλεύουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

6 καὶ εἶπέν μοι· οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί, καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δοῦλοις αὐτοῦ, ᾧ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει. 7 καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ. μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου. 8 καὶ γὰρ Ἰωάννης ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα· καὶ ὅτε ἤκουσα καὶ ἔβλεπον,

αὐτοὺς drückt aus, dass sich sein Licht über sie ausbreitet. Das βασιλ. steht nun in anderm Sinne, wie 20, 6, davon, dass sie über alle Güter der neuen Welt königlich herrschen und sie in alle Ewigkeit (vgl. das Gegenbild zu 20, 10) genießen.

22, 6—9 bildet den Abschluss des Gesichtes, wie das fünfte in 19, 1—10 einen hatte. Wie dort nach allen vorbereitenden Gerichten mit dem Untergange Roms der Anfang des Endes kam, so hier nach dem Untergang des römischen Imperiums und seinen Folgen im 6. Gesicht das eng damit verknüpfte Ende selbst im siebenten. Daher erscheint der Engel 21, 9 noch einmal, um, ähnlich wie 19, 9, zu versichern, dass die Verheissungsworte, in die das Gesicht 21, 24 ff. 22, 3 ff. ausgegangen war, zuverlässig seien und zwar in der volleren Form von 21, 5. Diese Worte waren dem Propheten eingegeben infolge dessen, was der Engel ihm 21, 10. 22, 1 gezeigt hat. Darum wird Gott, der sie ihn reden geheissen, hier bezeichnet als der Gott der Prophetengeister (vgl. 1, 4. 4, 5), in denen die Mannigfaltigkeit des den verschiedenen Propheten mitgetheilten Geistes der Prophetie (19, 10) angeschaut wird; dabei aber hervorgehoben, dass er seinen Engel (21, 9) gesandt hat, ihm zu zeigen, was diese Worte ihm eingegeben hat. Dem Plur. προφητῶν entspricht das δεῖξαι τ. δούλοις αὐτ. α. δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει aus 1, 1; denn alle Prophetie weist doch zuletzt auf das nahe bevorstehende Ende hin, wie es in diesem Gesichte enthüllt ist, und sucht durch ihre Mahnung auf dasselbe vorzubereiten. — v. 7. ἐρχομαι ταχύ) wie 3, 11, knüpft hier bestätigend an das ἐν τάχει v. 6 an. Aber trotz der Rede in der ersten Person ist es der Engel, der im Namen Christi diese Bestätigung bringt, wie er auch im folgenden die Worte des Verfassers aus 1, 3 aufnimmt, um selig zu preisen die, welche die Worte der Prophetie dieses Buches, d. h. die mit seinen Weissagungen verbundenen Ermahnungen halten. Es erhellt daraus, dass mit dieser 7. Vision der Abschluss des ganzen Buches gekommen ist. Daher weist das καὶ γὰρ (scil. εἰμι) v. 8 absichtsvoll auf den Eingang der ersten Vision 1, 9 zurück, indem sich Johannes nun als den Ohren- und Augenzeugen des in den Worten der Prophetie dieses Buchs Enthaltenen durch das zeitlose part. praes. charakterisiert. Vgl. Dan. 12, 5. Wie der Aor. ἤκουσα auf das v. 6 f. Gehörte geht, so das Imperf. ἔβλεπον

ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύοντός μοι ταῦτα. 9 καὶ λέγει μοι· ὅρα μὴ· σὺνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον.

10 Καὶ λέγει μοι· μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγίς ἐστιν. 11 ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι, καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι, καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι. 12 ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ. 13 ἐγὼ τὸ ἅλα καὶ τὸ ὠ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. 14 μακάριοι οἱ πλύ-

auf die noch fortdauernde Vision, in der der Engel vor ihm steht. Der Anlass zu dem *επεσα* ist ganz ähnlich wie 19, 10 gedacht. Die feierliche Bezeugung erinnerte an den grossen *μαρτυς*, und v. 7 war ja direkt aus dessen Person heraus geredet. Auch aus dem *δεικν. μοι ταυτα* im Rückblick auf 21, 10. 22, 1 erhellt recht deutlich, wie diese Scene noch als zum Epilog der 7. Vision gehörig gedacht ist. Das Gesicht schliesst genau wie das fünfte ab (19, 10), nur dass hier zuerst die Propheten als die Brüder des Sehers bezeichnet werden und dann erst alle, die die Worte dieses Buches befolgen (v. 7).

v. 10 beginnt der Epilog des ganzen Buches, auf dessen Inhalt die folgenden Worte hinweisen. Es entspricht ganz dem Eingang (1, 10), dass noch nicht gesagt wird, wer zu ihm redet, sondern dies erst aus dem Folgenden klar wird. Nur Christus, der ihn schreiben geheissen (1, 11. 19), kann ihm sagen, was er mit dem Geschriebenen machen soll. Das *μη σφραγίσῃς* steht in absichtsvollem Gegensatz zu 10, 4. Dan. 8, 26. 12, 4. 9, der durch *ο καιρος κτλ.* (1, 3) begründet wird. — v. 11 ist Nachbildung von Ezech. 3, 27. Mit furchtbarer Ironie wird der Unrechtthuende aufgefordert mit seinem Thun fortzufahren, und der Unsaubere (vgl. die *ρυπαρια* im moralischen Sinne Jak. 1, 21) sich weiter zu beschmutzen, aber mit dem nachdrücklich am Schlusse stehenden *ετι*: so lange es noch Zeit ist. Im Parallelismus steht dem *αδικων* der *δικαιος*, dem *ρυπαρος* der *αγιος* gegenüber. Auch sie sollen Gerechtigkeit üben und sich weiter heiligen für jetzt. — v. 12 erläutert das *ετι* durch *εγω ερχ. ταχ.* (v. 7) und zeigt, dass Christus der Redende ist. Zu *ο μισθ. μου μετ' εμου* vgl. Jes. 40, 10, zu *αποδ. εκ. κτλ.* Psal. 62, 13. — v. 13. *ο πρωτος κ. ο εσχατος.* nur von Christo (1, 17. 2. 8), beweist, dass derselbe den Gottesnamen 1, 8. 21, 6 unmittelbar sich selbst beilegt. — v. 14. *οι πλυνοντες κτλ.* wie 7, 14; doch

νοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν. 15 ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος. 16 ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις. ἐγὼ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυεὶδ, ὁ ἀστήρ ὁ λαμπρὸς ὁ προϊνός. 17 καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου. καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.

ist hier von einem Waschen im Blute Christi nicht die Rede. Da die Kleider Symbol des sittlichen habitus sind, in dem einer erscheint (3, 4), kann das Waschen derselben ebensogut auf die μετανοία gehen, und die Erinnerung an die Briefe, in denen dies die stehende Forderung war, legt diese Beziehung im Epilog am nächsten. Das *ἵνα* ist, wie so oft bei Joh. (vgl. I Joh. 1, 9), blosse Exposition des μακαριοι, weshalb es mit ind. fut. verbunden wird. Erst im zweiten Gliede, wo das wieder zu ergänzende *ἵνα* durch die Vorstellung der Absicht, welche der ihnen verliehene Anspruch an das Holz des Lebens (ἐξουσία, wie Joh. 1, 12, mit *ἐπι* c. acc., wie 6, 8) hat, beherrscht wird, tritt der conj. aor. ein (vgl. 3, 9). Nur wer jenen Anspruch hat, darf mittels der Thore in die Stadt eingehen (vgl. 21, 25. 27). — v. 15. *ἐξω* draussen und damit ausgeschlossen von ihr sind die Hunde, d. h. die, wie unreine Tiere, der heiligen Stadt nicht nahen dürfen. Gedacht ist wohl, wie Phil. 3, 2, vorzugsweise an die Heiden, da wieder spezifisch heidnische Sünder, wie Zauberer, Hurer, Mörder und Götzendiener aufgezählt werden (21, 8). Bem. aber, wie auch hier das Lieben und Üben der Lüge (Joh. 8, 44) den Gipfelpunkt bildet. — v. 16. *τον ἄγγ. μ.* kann unmöglich der v. 6 oder 1, 1 genannte Engel sein, sondern nur Johannes selbst nach II Chron. 36, 15 f. Mal. 2, 7. III Eser. 1, 48 f. Denn zu ihm spricht Christus seit v. 10, und nur er kann das von Christo ihm Gesagte den Lesern, an welche sich Jesus jetzt wendet, bezeugen und zwar in den Gemeindeversammlungen, wo die Worte dieses Buches nach 1, 3 verlesen werden sollen. Das *ἡ ρίζα* (5, 5) wird hier erläutert durch *το γένος*: der von David stammende Messias, der als der glänzende Morgenstern (bei seiner Wiederkunft) den Tag der seligen Endvollendung heraufführt. Anders ist das Bild 2, 28 angewandt. — v. 17. *το πνεῦμα κ. ἡ νύμφη*) Auf diese Worte Christi antwortet der Geist (in den Propheten) und die Braut (d. h. die auf ihren Bräutigam wartende Gemeinde) mit der Bitte um sein Kommen. Es wird aber jedes einzelne Glied der Gemeinde (bem. wie auch hier die Gemeinde bald als ganze, bald in ihren einzelnen Gliedern vorgestellt wird) aufgefordert, sich dieser Bitte anzuschliessen. Zu *ο διψῶν ἐρχέσθω* vgl. Joh. 7, 37, zu *λαβέτω* κτλ. 21, 6.

18 μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά, ἐπιθήσει ὁ Θεὸς ἐπ' αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. 19 καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ Θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας, τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. 20 λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· ναί, ἔρχομαι ταχύ. ἀμήν, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ. 21 ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων.

v. 18f. μαρτυρῶ ἐγὼ) Im zweiten Teil des Epilog nimmt der Prophet selbst das Wort, um die bei der Vorlesung des Buches in den Gemeinden (v. 16) Zuhörenden anzureden. — εἰς τις κτλ.) Nachbildung von Deut. 4, 2. Bem. den die Äquivalenz der Vergeltung hervorhebenden Ausdruck: Gott wird die Plagen, welche im 3. und 5. Gesicht beschrieben sind und an sich die Gläubigen nicht treffen, über ihn kommen lassen und so ihm zufügen, wie er Fremdartiges dem Buch hinzugefügt hat. Ebenso wird er nach v. 19 von dem, der etwas von den Worten dieses Buches hinweggenommen hat, hinwegnehmen den ihm bereits zugewiesenen Teil (μερος, wie 20, 6. 21, 8) an dem Holz des Lebens und der heiligen Stadt (vgl. zu v. 14). Das τ. γεγρ. bildet eine Apposition zu beiden mit verschiedenen Präpositionen (bem. den echt joh. Wechsel von ἀπο und ἐκ) verbundenen Worten: von dem was (von Verheissungen) geschrieben steht in diesem Buche. Gerade bei einem in der Gemeinde vorgelesenen Weissagungsbuche konnten sich leicht schwärmerische Phantasien seines Inhalts bemächtigen und durch Zusätze wie Weglassungen das in ihm gezeichnete Hoffnungsbild verzerren. Aber die λόγοι τ. προφ. sind, wie schon 1, 3 (vgl. 22, 7) zeigt, vor allem die seine Verheissungen begleitenden Ermahnungen. Wie bedenklich es war, wenn hier judaistische oder libertinistische Irrlehrer etwas hinzufügten (vgl. 2, 24) oder abthaten von den ersten sittlichen Ermahnungen des Buches, zeigen die Briefe. — v. 20. ταῦτα) geht auf die v. 19 erwähnten, in dem Buche geschriebenen Verheissungen, die Christus noch einmal mit seinem ναί (1, 7. 14, 13) und der Verheissung seines baldigen Kommens (v. 12) versiegelt, worauf der Prophet mit seinem Amen und der Bitte um sein Kommen (v. 17) antwortet. — v. 21. Der briefliche Schlusssegen korrespondiert dem brieflichen Eingang (1, 4ff.). Er wünscht allen Lesern das Geleit der Gnade des Herrn Jesu. Vgl. die paulinischen Briefschlüsse.

Inhalt.

| | Seite |
|------------------------------------|-------|
| Einleitung | 1 |
| Die Apostelgeschichte | 19 |
| Der Jakobusbrief | 263 |
| Der erste Petrusbrief | 294 |
| Der zweite Petrusbrief | 332 |
| Der erste Johannesbrief | 356 |
| Der zweite Johannesbrief | 397 |
| Der dritte Johannesbrief | 402 |
| Der Judasbrief | 407 |
| Die Apokalypse | 417 |

UNIVERSITY OF MICHIGAN



BS
1965
.1905
v.3

Bible. N.T. Greek.
1905.
Das Neue Testament;

047760

[illegible]

